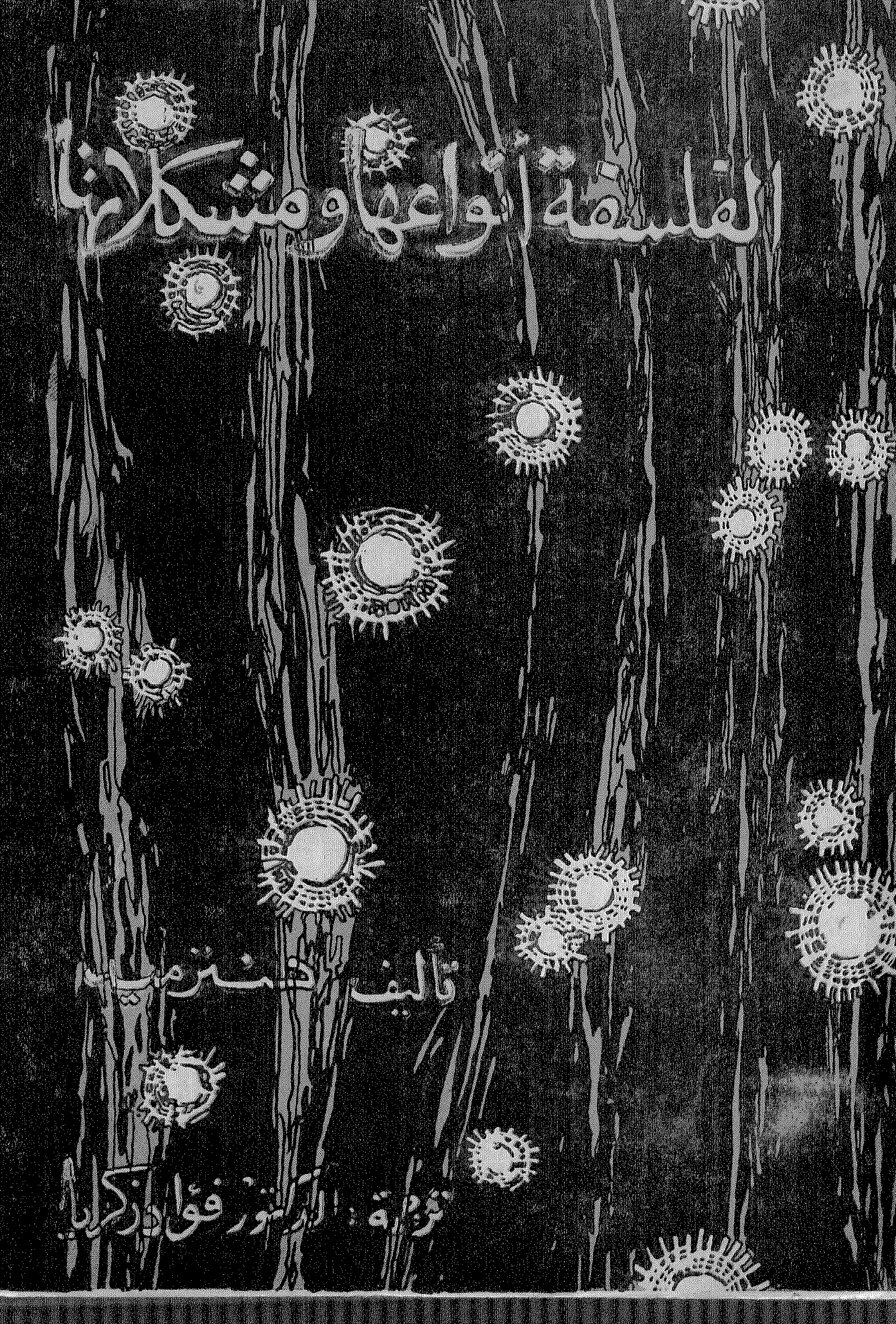
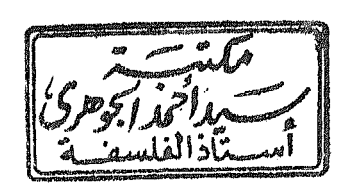

الفلسفة أنواعها ومشكلاتها
تأليف هنتر ميد
ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا



الفلسفة

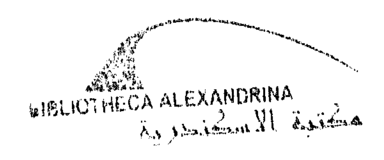
أنواعها ومشكلاتها

نشر هذا الكتاب بالاشتراك
مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
القاهرة ـ نيويورك
الطبعة الأولى : فبراير سنة ١٩٦٩
الطبعة الثانية : نوفمبر سنة ١٩٧٥

الفلسفة
أنواعها ومشكلاتها

تأليف
هنتر ميد

ترجمة
الدكتور فؤاد زكريا



دار نهضة مصر للطبع والنشر
الفجالة - القاهرة

المشتركون فى هــذا الكتاب

المؤلف :

هنتر ميـد : حصل على درجــة الليسانس فى الآداب من كلية بومونا عام ١٩٣٠ وعلى درجة المــاجستير من كلية كلارمونت عام ١٩٣٣ ودرجــة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة سترن كاليفورنيا عام ١٩٣٦ ٠ يعمل أستاذا للفلسفــــة وعلم النفس بمعهـــد كاليفورنيــــا التكنولوجى ٠ الف كتاب An Introduction to Aesthetics كما أنه عضو فى مجلس تحرير الكتاب السنوى لدائرة المعارف الأمريكية منــذ عدة سنوات ٠

المترجـــم :

الدكتور فؤاد زكريا : حصل على درجة الليسانس الممتازة من جامعة القاهرة عام ١٩٤٩ ، وعلى درجة الماجستير عام ١٩٥٢ ودرجة الدكتوراه عام ١٩٥٦ ، من جامعة عين شمس ، التى يقوم بالتدريس فيها منذ عام ١٩٥٢ ويشغل فيهـــا اليوم منصب رئيس قسم الدراسات الفلسفية ٠

أعير للعمــل بالقسم العربى بهيئة الأمم المتحدة فى نيويورك من ١٩٥٧ الى ١٩٦٢ ٠ من أهم مؤلفاته « نيتشه » ــ « التعبــير الموسيقى » ــ « الانسان والحضــارة فى العصر الصـــناعى » ــ « نظرية المعــرفة » ــ « أسبينوزا » ، (حصل الكتاب الاخير على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة عام ١٩٦٥)٠

ومن أهم الكتب التى قام بترجمتها « علم الاجتماع ــ لموريس جنزبرج » ــ « عصر الأيديولوجية » ــ « الفلسفة الانجليزية فى مائة عام لرودلف متس » ٠

مصمم الغلاف : وفدى بطرس أيوب : يعمل بالمتحف الزراعى المصرى ، صمم بعض أغلفة كتب المؤسسة ٠

محتويات الكتاب

مقدمة المترجم ١

مقدمة الطبعة الثالثة ٣

مقدمة الطبعة الأولى ٥

الفصل الأول : لا بد لنا من التفلسف ٩

الفصل الثانى : الفلسفة وجيرانها ٣٢

الفصل الثالث : المثالية : العالم ملائم لنا ٥٦

الفصل الرابع : المذهب الطبيعى : العالم غير مكترث . . ٨١

الفصل الخامس : أصل الحياة ومجراها ١٠١

الفصل السادس : الذهن : لغز أم أسطورة أم نظام آلى ؟ . ١٣٠

الفصل السابع : الحقيقة : مشكلة بيلاطس ـ ومشكلتنا . ١٥١

الفصل الثامن : نظرية المعرفة : ماذا يمكننا أن نعرف ؟ . ١٧٣

الفصل التاسع : الميتافيزيقا : الثنائية والتعددية . . . ٢١١

الفصل العاشر : الميتافيزيقا : ما الواقع ؟ ١٩٥

الفصل الحادى عشر : التجريبية المنطقية ٢٧٣

الفصل الثانى عشر : الأخلاق : ماذا ينبغى أن نفعل ؟ . . . ٢٥٨

الفصل الثالث عشر : الأخلاق « ما الخير الاسمى ؟ ٢٨٠

الفصل الرابع عشر : الحتمية فى مقابل اللاحتمية ٣١١

الفصل الخامس عشر : الأخلاق المعاصرة ومشكلاتها ٣٣٢

الفصل السادس عشر : علم الجمال ربيب الفلسفة ٣٥٣

الفصل السابع عشر : الخلود : فى أى شىء آمل ؟ ٣٧٥

الفصل الثامن عشر : النزعة الانسانية والوجودية ٣٩٥

قائمة المصطلحات ٤١٧

كشاف تحليلى ٤٣٩

مقدمة المترجم

لا شك أن الخبرة الطويلة التى اكتسبها مؤلف هـذا الكتاب فى تدريس الفلسفة تظهر واضحة فى كل صفحات كتابه ، اذ نجد لديه ادراكا واضحا لطريقة تفكير طالب الفلسفة ، حين يقبل على دراسته لأول مرة ، فى تلك المشكلات النهائية القصوى التى تتميز بها الدراسة الفلسفية عن غيرها من الدراسات • ويعترف مؤلف الكتاب صراحة بأن الكتاب نص دراسى قصد منه أن يفيد الطالب المبتدىء فى الدراسة الفلسفية ، ومن هنا كان ذلك الطابع العام الذى اكتسبه طريقة معالجته لموضوعاته ، ومحاولة مسايرة تفكير الطالب خطوة خطوة ، وتصور الحجج والاعتراضات التى قد يثيرها ذهنه ، والأسئلة والردود التى قد تطرأ على باله • ومما يزيد فى قيمة الطابع التعليمى لهذا الكتاب ، أن المؤلف لم يحاول أن يقطع برأى نهائى فى أية مشكلة من المشكلات التى عالجها ، بل ترك المجال مفتوحا أمام الطالب لكى يختار الموقف الذى يراه ملائما ـ والأهم من ذلك أنه كان يؤكد على الدوام امكان وجود حلول مختلفة للمشكلة الواحدة ، وهو تأكيد له أهمية كبرى فى تكوين أذهان أؤلئك الذين يزمعون التخصص فى الدراسات •

وعلى الرغم من أن مؤلف الكتاب ينتمى الى ما يسمى بالمدرسة التحليلية الفلسفية ، وهى المدرسة التى تسيطر على عدد كبير من الجامعات الانجليزية والأمريكية فى الوقت الحالى ، فانه يحرص على تحقيق التوازن بين النظرة التحليلية ، بما فيها من تشريح دقيق للمشكلات وتفريغ دائم لها ، وبين النظرة التركيبية ، بما فيها من رؤية جامعة شاملة لكل مشكلة فى صلتها بالتجربة الانسانية عامة • ومن المؤكد أنه قد نجح الى حد بعيد فى تحقيق غايته هذه ، بحيث يمكن القول أن الطبيعة التى عرض بها آراءه تجمع بين مزايا النظرتين التحليلية والتركيبية معا ، وتتجنب كثيرا من عيوبهما •

ولعل أوضح ميزات هـذا الكتاب هى محاولة الربط بين المشكلات الفلسفية وبين المواقف الفعلية التى يمكن أن يواجهها دراس الفلسفة فى حياته الخاصة والعامة • وتلك دون شك ميزة لا يستهان بها من وجهة النظر التربوية اذ انها تشجع طالب الفلسفة على أن يخوض بلا وجل غمار مشكلات قد ينفر منها لو عرضت عليه بطريقة تجريدية جافة • ويظهر اتجاه المؤلف هـذا بوضوح منذ الفصل الأول ، الذى ضرب فيه الأمثلة لحالات متعددة الأنماط من الطلاب الذين يقبلون على الدراسة الفلسفية لأسباب مختلفة ، ولكنهم يتفقون جميعا ـ رغم تباين أمزجتهم واستعداداتهم ـ على أن التفلسف أمر لا مفر

منـه . مهمـا تكن وجهة نظر المرء بالنسـبة الى العـالم والى المجتمع الذى يعيش فيه · فاذا وجد القارىء العربى أن النماذج التى اختارها المؤلف محلية تنتمى الى بيئته الخاصة وحدها ، فليعلم رغم ذلك أن أمثال هـذه الأنماط يمكن ان توجد ـ مع تحوير بسيط ـ فى أية بيئة معاصرة فى عالمنـا الذى تتقارب طرق التفكير فيه ، وخاصة بين الشـباب ، بسرعة مذهلة ·

ولست أزعم ـ بوصفى مترجما للكتاب ـ أننى قد اتفقت مع مؤلفـه فى كل ما قال · ومع ذلك فقد آثرت الا أقحم فى نص الكتاب أى رأى قد أكون فيه مختلفـا مع المؤلف ، وان كنت قد أشرت بايجاز ، فى بعض الهوامش . الى عدد من النقاط التى اعتقـدت أن رأى المؤلف يحتاج فيهـا الى ايضـاح ، او تعقيب ، أو تعـديل ، دون الدخول فى خلافات مفصلة ·

وأخيرا ، فان لمؤلف هـذا الكتاب ، كما قلت من قبل ، خبرة طويلة فى التدريس الفلسفى أتاحت له أن يسـلك ـ فى كتابه هـذا ـ أقصر الطـرق وأيسرها الى عقول الطلاب وربما الى قلوبهم ، بدليل انتشار استخدام هـذا الكتاب بوصفه مدخلا الى الفلسفة فى كثير من الجامعات الأمريكية وقام بالتدريس فى عدة جامعات وكليات ، بعضها فى الشرق الأدنى ، وبعضها فى الولايات المتحـدة · وهو يشغل منذ عام ١٩٤٧ منصب أستاذ الفلسفة وعلم النفس فى معهـد كاليفورنيـا التكنولوجى California Institute of Technology ومن مؤلفاته الأخرى : مدخل الى علم الجمال An Introduction to Aesthetic كما أنه عضـو فى مجلس تحرير الكتاب السنوى لدائرة المعارف الأمريكية ·



الدكتور فؤاد زكريا

مقدمة الطبعة الثالثة

حاولت مرة أخرى ، وأنا أراجع هذا الكتاب للمرة الثانية ، أن انتفع من الاقتراحات المتعددة التى تلقيتها من الأساتذة الذين درسوه وألموا به الماما كافيا • ولا شك أننى لم أتمكن من أن أضمن الكتاب الا جزءا من هذه الآراء ، والا لكان على أن أؤلف كتابا جديدا كل الجدة ، ولكنى أخذت على الأقل بعديد من المقترحات التى تكرر ابداؤها من أشخاص كثيرين •

ولقد كانت أبرز التغيرات التى أدخلتها على هذه الطبعة ، اضافة فصل ختامى عن النزعة الانسانية والوجودية ، ذلك لأن طلب معلومات عن هاتين الحركتين كان هو أكثر الاقتراحات التى تلقيتها تكرارا • كذلك فقد أعدت كتابة معظم الفصلين المتعلقين بالميتافيزيقا ، ولا سيما الأقسام الخاصة بالمذهب الثنائى والمذهب التعددى • ويبدو أن هناك اجماعا فى الآراء على أن هذين كانا أصعب فصول الطبعتين السابقتين ، ولذا حاولت أن أزيدهما قربا الى افهام الطلاب ، فأضفت الى هذا الغرض مزيداً من الأمثلة الملموسة ، واهتممت بتفرعات المذهب الثنائى والمذهب التعددى فى الميادين الأخرى •

ولقد أضفت قسما مطولا تتبعت فيه تاريخ مفهوم « الواجب » ، ليكون قبل كل شىء بمثابة مدخل الى دراسة مذهب « كانت » الأخلاقى • وانى لعلى ثقة من أن هذه الأضافة ستجعل الطلاب أكثر تعاطفا مع موقف « كانت » الصارم القاطع ، وذلك حين يلمون ببعض الآراء التى كانت فلسفته الأخلاقية رد فعل عليها •

كذلك فانى أعدت كتابة جزء من الفصل الخاص بالمثالية ، وتوسعت بوجه خاص فى باركلى • ذلك لأننى كنت قد تلقيت عدة اقتراحات بتحسين هذا الفصل ، وقد أخذت بها على قدر ما كان ذلك ممكنا من الوجهة العملية • وفضلا عن ذلك فقد توسعت فى الفصل الخاص بالتصوف ، مع الاهتمام بوجه خاص بالتصوف من حيث هو موقف معرفى (ابستمولوجى) • ذ

أما قائمة المصطلحات ، التى كانت من قبل منطولة ، فقد زيدت قليلا ، وذلك بوجه خاص لكى تشتمل على المصطلحات الواردة فى الاضافات المشار اليها من قبل • وقد حاولت فى كل الأحيان أن أجعل الكتاب متمشيا مع أحدث التطورات فى ميدان الفلسفة • وصحيح أن الأفكار الفلسفية قد لا تكون سريعة التغير ،

ولكن من المؤكد أن المراجع والأمثلة واهتمامات الطلاب تتغير بسرعة أكبر بكثير مما يدركه معظمنا ، ولا بد للمؤلف الشاعر بمسئوليته من أن يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار عندما يراجع كتابه ·

أما الأشخاص الذين قدموا الى اقتراحات مفيدة بشأن تنقيح هذا الكتاب فهم اكثر مما يتسع المقام لذكره ، ولكن س · ن · ستوكتون ، من كلية بيكرزفيلد ، يستحق ثناء خاصا على أفكاره المفصلة المطولة بشأن طريقة تحسين الكتاب · ومن سوء الحظ أننى لم أستطع ، لأسباب عملية ، أن أنفذ الا قدرا يسيرا من اقتراحاته الرائعة · كذلك تستحق مارى اليس آرنت ، وفرجينيا كوتكين ، ثناء عطرا على مساعدتهما فى الأعمال الكتابية ·

هنتر ميد

باسادينا ، يناير ١٩٥٩

مقدمة الطبعة الأولى

هناك طريقتان مألوفتان لبدء الدراسة المنهجية للفلسفة ، لكل منهما أنصارها المتحمسون . أما الطريقة الأولى ، وربما الأقدم منهما ، فتبدأ بتعريف الطالب تاريخ الفلسفة ـ أعنى ذلك السجل الزمنى للتعاقب المتصل من الشخصيات والمدارس والحركات ، الذى يبدأ بطاليس فى حوالى ٦٠٠ ق.م. ، ويظل مستمرا حتى يصل بنا الى مفكرين ما زالوا أحياء . وربما كانت الميزتان الرئيسيتان لهذه الطريقة التاريخية هما .

١ ـ أن الطالب يكتسب الاحساس باتصال البحث الفلسفى واستمراره .

٢ ـ وأنه يكتسب قدراً كبيراً من المادة العقلية التى يستطيع الانتفاع منها فى أى تأمل فلسفى شخصى قد يقوم به . غير أن العيب الأساسى لهذه الطريقة التاريخية ، من الناحية التربوية ، هو عيب يكمن فى أية دراسة تبدأ الموضوع الجديد منذ أصله ومنشئه الأول : فمهما بدت الطريقة التاريخية منطقية ، فانها لا يمكن أن تكون هى الطريقة الطبيعية بالنسبة الى المبتدىء . ذلك لأن أى اهتمام تلقائى قد يتملك هذا المبتدىء فى موضوع كالفلسفة ، لابد أن يكون ناشئا عن احتكاكه أو صراعه مع مشكلات فلسفية معاصرة له ، لا من حب استطلاع ينصب على أصل المفاهيم الفلسفية وتاريخها ، او الاهتمام بما قال به مفكر تاريخى معين . صحيح أن الطالب المبتدىء ، حين يعلم أن كثيرا من المشكلات التى تشغل ذهنه هى من المشكلات الدائمة فى الفلسفة ، يستفيد فائدة ثقافية حقيقية ، ولكن الذى يحدث فى كثير من الأحيان هو أن الطالب الذى يدرس موضوعا معينا ، لأنه يشعر باهتمام أصيل به ، يجد أن اهتمامه قد أخذ يتلاشى بالتدريج بعد أن يقوم بتحليل طويل للفكر القديم والوسيط وتفكير عصر النهضة والقرن الثامن عشر . ذلك لأن مشكلاته العقلية الخاصة هى مشكلات معاصرة قبل كل شىء ، ومطلبه الطبيعى هو أن يتلقى اجابات حديثة الى حد معقول . وكثيراً ما يشعر ، عندما يضطر الى دراسة مقرر فى تاريخ الفلسفة ، أن جوعه الفلسفى قد ألقم حجرا ـ أو خبزاً شديد الجفاف على أحسن الفروض .

لهذا السبب التربوى الأساسى يبدو أن الطريقة التاريخية ، على مزاياها العديدة ، قد أخذت قيمتها تقل تدريجيا ، فى أيامنا هذه ، بوصفها أول مدخل الى الفلسفة . ويبدو أن عدداً متزايداً من الأساتذة قد أصبحوا مقتنعين بأن من الأفضل الاحتكاك بالموضوع ، لأول مرة ، بطريقة غير تاريخية . وتبنى هذه الطريقة الأخرى عادة اما على دراسة « لأنواع » الفلسفة (أى أهم المدارس

والحركات الفلسفية) ، كما هى الحال فى كتاب « هوكنج Hocking» المشهور(١) واما على دراسة للمشكلات الأساسية فى هذا الميدان ، كما هى الحال فى كتاب « كننجهام Cunningham» » (٢) . وقد نجد من آن لآخر من يحاول معالجة الموضوع بطريقة أكثر شمولا ، يجمع فيها بين الأنواع الأساسية والمشكلات الرئيسية .

والكتاب الذى نقدمه ها هنا يحاول ، كما يدل عنوانه ، أن يعالج الموضوع بهذه الطريقة الجامعة . ففيه دراسة للمشكلات الرئيسية للفلسفة من خلال ما أعتقد أنه أهم المدارس والحركات الفلسفية الموجودة فى أيامنا هذه . وهو يبدأ بمقدمة موجزة تحاول التعريف بالفلسفة ، وتبين كيف أن الطلاب (ومعهم كل الناس الآخرين تقريبا) يتفلسفون سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوه . ثم يبحث فى الفصول من الأول الى الثالث فى العلاقات بين الفلسفة وجيرانها . ولا سيما العلم والدين . ويلى ذلك وصف مفصل للرأيين اللذين أعتقد أنهما أهم وأشمل الآراء عن العالم ، وهما المذهبان المثالى والطبيعى (naturalism) اللذان سنتخذ منهما فى واقع الأمر نقطتى ارتكاز فى هذا الميدان (فى الفصلين الرابع والخامس) . أما الفصول الباقية فتعالج مختلف مشكلات الفلسفة ، كل مشكلة بما لها من حلول كثيرة ممكنة ، وذلك من خلال نقطتى الارتكاز سالفتى الذكر . وبذلك تكون لدى المبتدىء بضعة معالم بارزة يسترشد بها خلال تجواله فى هذه الأرض التى هى ، على أحسن الفروض ، أرض محيرة . وقد يجد الفيلسوف المحترف ، الذى أصبح متمكنا من ميدانه على الرغم من تعقده الشديد ، أن هذا الترتيب مبسط الى حد يقارب الافراط ، غير أن تجربتى مع الكثير من فصول المبتدئين قد أقنعتنى بأن هذه الطريقة تصلح أكثر من أية طريقة أخرى لكى تكون مدخلا أولا الى الموضوع . فقد اتضح لى أن هذه الطريقة هى التى تفى أكثر من غيرها بالغرض المطلوب ، سواء أكان مقياسنا هو سرعة اندماج الطالب فى المشكلات الفلسفية ، أم كان مقدار التوجيه العام الذى يكتسبه فى هذا الميدان بعد فصل دراسى واحد . وما هذا الكتاب الا تعبير عن اقتناعى بأن النتائج التربوية التى تسفر عنها هذه الطريقة هى قطعا أفضل من كل ما عداها .

ولا شك أن كتابة مؤلف من هذا النوع ، ونشره ، يقتضى مساعدة من عدد كبير من الأصدقاء الذين يستحيل الاعتراف بفضل كل منهم على حدة . على أن هناك عدة أشخاص قدموا لى معونة خاصة ، وهم جديرون بثناء أعظم مما يدل

---

(١) وهو كتاب « أنواع الفلسفة Types of Philosophy»

(٢) الكتاب المقصود هو « مشكلات الفلسفة Problems of Philosophy»

عليه الاقتصار على ذكر أسمائهم ، هؤلاء هم : برنيس وجوردون ستافورد ، وروسكوبولاند ، ومارفن هدريك ، وجون باسووتر ، وروبرت همفريز ، وشيرلى مورس ٠ بل ان هناك عونا كان أعظم حتى من ذلك ، هو الذى قدمه ريموند ديورانت ، ووالدتى سوازن هـ ٠ ميد ٠ ذلك لأن الصبر الذى أبداه الأول فى كتابة صفحات الكتاب ، والبصيرة النقدية للثانية ، كانا لى عونا لا يقدر ٠ كذلك يستحق ريموند ايردل ، الأستاذ بكلية بومونا ، ثناء خاصا على النصح الذى أسداه الى فى لحظة حاسمة بشأن قائمة مصطلحات الكتاب ٠

هنتر ميد

سان دييجو ، كاليفورنيا

يناير ١٩٤٦

الفصل الأول

لا بد لنا من التفلسف

« الفلسفة مضيعة للوقت » · « الفلسفة لا تحل أية مشكلة » · « الفلسفة لاتعالج الا مشكلاتها الوهمية الخاصة – بل انها تعجز عن حل هذه المشكلات» · « لم يظهر أبداً فيلسوف تحمل ألم في الضرس » · مثل هذه الملاحظات توجه الى الفيلسوف المحترف والى طالب الفلسفة ، وتتكرر الى حد ينبغى معه النظر اليها على أنها من المتاعب المهنية · شأنها شأن غبار الطباشير فى التدريس ، أو قذارة الأظافر فى أعمال الورش · ومع ذلك ، فكما أن المدرس والميكانيكى يغضبان بطبعهما من أى تلميح الى أن هندامهما الشخصى ليس على ما يرام ، فكذلك يغضب الفلاسفة من التلميحات المألوفة التى تنطوى عليها أمثال هذه الملاحظات القائلة ان هندامهم العقلى معيب · وكما أن المدرس أو الميكانيكى قد يجيب كل منهما على النقد بقوله : « كم أود أن أراك وأنت تقوم بعملى وتظل محتفظا بنظافتك ! » · فكذلك يشعر الفيلسوف فى كثير من الأحيان بالميل الى أن يرد قائلا : « أتراك تتصرف على نحو أفضل لو كنت تعمل فى ميدان ؟ » ·

ولكن التشابه بين الطرفين ينتهى عند هذا الحد ، ذلك لأن من ينتقد السترة المغطاة بالطباشير أو الأظافر القذرة يستطيع أن يقول دائما (لنفسه على الأقل) « أن لدى العقل ما يكفى لتجنب أمثال هذه المهن التى تفسد الهندام » · أما فى حالة الفيلسوف فليس هناك رد كهذا يمكن أن يوجه اليه ، ذلك لأننا ، كما لاحظ أرسطو منذ وقت طويل ، سواء أردنا أن نتفلسف أو لم نرد ، لا بد لنا جميعا من التفلسف · فقد يكون فى استطاعة الشخص الحريص على النظافة ان يتجنب المهن التى تجعل منظره يبدو غير مرتب ، ولكن ليس فى وسع أحد أن يفكر منطقيا ، وبعمق ، دون أن يقوم بدور الفيلسوف ، على طريقة الهواة على الأقل · وفضلا عن ذلك ، فليس فى وسع أحد أن يتأمل تجربته الخاصة ، ويصل الى أية نتائج ، حتى لو كانت مفتقرة تماما الى الدقة ، عن العالم ، أو الحياة ، أو طبيعة الوجود ومعناه ، دون أن يكون قد أقحم فى تفكيره (ضمنيا على الأقل) مذهبا ميتافيزيقيا كاملا · ذلك لأن ما يفعله الفيلسوف المحترف هو أنه يعرض بالتفصيل ذلك المذهب الفكرى الذى توجد بذوره البسيطة فى أى رأى ساذج غير واع عن العالم · والفارق الأساسى بين آراء المفكر المدرب وبين الخواطر غير النقدية التى تطرأ بالذهن الساذج من الوجهة الفلسفية ، هو فارق فى المسافة التى قطعها كل من الذهنين : أى أن كل ما يفعله الفيلسوف هو

أنه يمضى أبعد فى نفس الطريق الفكرى الذى يسير فيه المفكر غير النقدى دون وعى • والفيلسوف يسلك عادة طريقا أقصر ، اذ أنه قد اكتسب مزيداً من الخبرة فى تجنب الطرق المسدودة والمسالك الفرعية العقيمة التى قد تعترضه خلال سيره • وفضلا عن ذلك فالأرجح أنه خلال سيره يرى تفاصيل أكثر (أى أكثر أهمية وأعمق معنى بحق) ، ومع ذلك فان الطريق العام الذى يسلكه كل منهما يظل واحداً •

حتمية الفلسفة : من السهل أن يتعرض القارىء للشك فى وصفنا هـذا الفلسفة بأنها نشاط بشرى شامل • فقد تقول : « هذا هراء • فقد أمضيت هذه السنين الكثيرة كلها بلا فلسفة ، ولكن من المؤكد أننى خـلال طريقى قد قمت ببعض التفكير ! » ومع ذلك ، فبينما أنه يكاد يكون من المؤكد بالفعل أنك قمت ببعض التفكير خلال وقتك هذا — ولولا ذلك لما كان لديك من التعـليم ما يكفى لقراءة كتاب كهذا — فان الأكثر من ذلك تأكيدا هو أنك لم تفلت من التفلسف خـلال جـزء من وقتك هـذا على الأقل • صحيح أنك لم تستخدم المصطلح الفنى للفلسفة ، ولم تكن بطبيعة الحال محترفا يرتزق من تدريس هذا المصطلح لطلاب الكليات • ومع ذلك فلا جدال فى أنك كنت تستخدم ، بطريقتك الخاصة وبلغتك الخاصة ، بعض الأفكار والاتجاهات الفلسفية طوال جزء كبير من ذلك الوقت •

والأمر المؤكد أكثر من كل ما سبق هو أن القارىء لو كان طالبـا فى كلية فلا بد أنه بدأ يتفلسف منذ وقت قريب ، وكلما كان بقاؤه فى الكلية أطول ، كان الأرجح أنه يقف مترددا ، فى أوقات كثيرة ، عـلى حافة التفكير الفلسفى الجاد • مثل هذا الطالب هو عادة شخص ذو ذهن جاد ، يهتم بما هو أكثر من الحياة الرياضية والاجتماعية بالجامعة ، والأغلب أنه قد انزلق من هذه الحافة مرات كثيرة ، وخاض بحر المشكلات الفلسفية العميقة الذى سبح فيه ، دون أن يدرى ، برفقة مجموعة من كبار مفكرى التاريخ •

والحق أن من أكثر التجارب التى يمكن أن يمر بها المبتدىء فى الفلسـفة مدعاة للاستغراب (وربما لخيبة الأمل الشديدة) ، أن يكتشف أن مجموعة الأفكار الغامضة ، بل المفككة ، التى يعتنقها فى موضوع الحيـاة والكون ، قد يكون لها اسم ، وأن من الممكن ، على أساس هذه الأفكار ، أن يصنف على أساس أنه « مثالى » ، أو « طبيعى » ، أو « من أصحاب مذهب اللذة » ، وربما عـلى أنه « برجماتى » • ذلك لأنك لو كنت شخصا واثقا بنفسه ، فأغلب الظن أنك كنت دائما تنظر الى أفكارك ووجهات نظرك على أنها فريدة فى نوعها • وهذا النـوع من الأشخاص يدهشه ، بل يغضبه ، ذلك الهـدوء الرزين الذى قـد يستطيع أستاذ الفلسفة تحديد الفئة التى تنتمى اليها آراؤه • ومن جهة أخرى فلو كنت طالبا من النوع الأكثر تواضعا وانطواء ، فالأرجح أنك تشعر

عندئذ بأن ذهنك كان يحتوى على كثير من الأفكار التى هى أكثر « حمقا » من أن تستحق معنوياتها اسما محترما كالفلسفة • وفى هذه الحالة بدورها ستتملكك الدهشة بلا شك ، وان كان سرورك بذلك أعظم ، اذ أنك لا بد أن تكتشف بدورك أن واحدا أو أكثر من الشخصيات التى حفظها تاريخ الفلسفة ، قد قال بنفس هذه الأفكار « الحمقاء » ، ووصل الى الشهرة لا لشىء الا لأنه قد وسع هذه الأفكار وزادها تكاملا ودقة • وهكذا فان المبتدئين ، سواء أكانوا من الواثقين أم من غير الواثقين بأنفسهم ، يكتشفون عادة أنهم ليسوا وحيدين فى تفكيرهم ، اذ أنهم سرعان ما يعلمون أنه لا جديد ـ الا القليل جدا ـ تحت شمس الفلسفة ، ولا بد أن تمر بالمرء لحظة هائلة ، قد تملكه فيها فرحة طاغية أو خيبة أمل عميقة ، عندما يكتشف أنه شريك فى الفكر لأفلاطون ، أو باركلى ، أو اسبينيوزا •

الطلاب بوصفهم فلاسفة : يعلم أساتذة الفلسفة فى الكليات أن الطلاب الذين يختارون موضوع تخصصهم يفعلون ذلك لأسباب متباينة • ومن الشائع أن يكتشف هؤلاء الأساتذة ، من بين الطلاب الذين يختارون منهاج دراستهم لسبب أهم من كونه يتسم بالسهولة أو تلقى محاضراته فى مواعيد مريحة ، أغلبية يقوم أفرادها بهذا الاختيار لأنهم غير راضين عن الاجابات التى يتلقونها عادة ردا على أسئلة أساسية معينة • وفى معظم الأحيان يقوى هذا الشعور بعدم الرضا كثيرا منذ دخول الكلية ، لأن من الأسباب التى تبعث فى الطالب هذا الشعور ، اتساع نطاق معرفته ، والمناقشات والمجادلات الحامية التى لا تنتهى ، والتى تؤلف عنصراً هاما فى الحياة الجامعية • على أن أكثر المؤثرات مدعاة للاضطراب وعدم الاستقرار ، قد يكون هو الشعور المتزايد بوجود تباين بين المثل العليا المعترف بها فى المجتمع والحضارة ، وبين سلوك الناس الفعلى فى محيط العمل أو عالم المجتمع ـ أو فى الوسط الجامعى ذاته • وقد يدرك الطالب ذو الضمير الحى أيضا أن المثل العليا التى ينادى بها هو ذاته علنا ، كثيرا ما تكون ذات صلة واهية بسلوكه اليومى ، ويكتشف أنه ما زال يطيع بلسانه معايير السلوك التى تعلمها فى البيت أو فى المدرسة ، ولكنه يتجاهل معظمها وهو يحيا حياته الجامعية الراهنة •

هذه التناقضات والمفارقات ـ العقلية ، والأخلاقية ، والدينية ـ هى التى تدفع كثيراً من الطلاب الى القيام بأول اتصال لهم مع الفلسفة ، اما فى المدرج الجامعى ، واما عن طريق كفاحهم الخاص فى سبيل الاتساق العقلى • فكل أستاذ مثلا ، يشاهد أمثلة كثيرة لطلاب مثل «بوب» • وبوب هذا قد تربى فى جو مسيحى محافظ ، ولكنه سرعان ما أدرك أن أية اشارة الى التعاليم التى ظل يقبلها دائما دون مناقشة ، تثير على وجوه زملائه من الطلاب نظرات عابسة أو مستنكرة ، وربما معبرة عن الحرج الشديد • وفى البداية كان بوب يميل الى الاستخفاف بهذه الاستجابات السلبية ، على أساس أنها تعبر عن حالات

استثنائية لا تمثل الموقف العام فى الجامعة ، ولكن لما كانت كليته تمثل المجموع ، فقد كان لابد له أن يضطر الى مواجهة الحقيقة الفعلية ، وهى أنه هو الاستثناء (أو على الأقل واحد ضمن أقلية) ، وأن التعاليم المسيحية لا تؤثر مباشرة الا فى تفكير وسلوك قلة من أصدقائه وزملائه فى الدراسة . وقد اشتدت حدة الصراع الذى أثاره هذا الاكتشاف فى ذهن بوب بوجه خاص عندما أدرك أن كثيرا من الطلاب الذين كان يقدرهم ويعجب بهم - والأسوأ من ذلك ، بعض مدرسيه المحبوبين - يشاركون فى عدم الاكتراث العام هذا ، أو فى تلك العداوة الصريحة ، للتعاليم الدينية التقليدية .

ولكى يصل بوب الى حل لهذا الصراع ، فعل ما يفعله أى شخص عاقل فى مثل هذه الظروف ، فقد بدأ يفكر . فاكتسب مزيدا من المعلومات عن أصل وتاريخ تلك التعاليم التى كان يقبلها دائما على أنها « مقدسة » ، وحاول فهم الأسباب التى أدت بأشخاص أذكياء مثقفين (ومتمسكين تماما بالأخلاق) الى التخلى عن هذه التعاليم . فناقش مختلف المشكلات التى يثيرها الموضوع مع ممثلين ينتمون الى كلتا المدرستين الفكريتين ، محاولا أثناء ذلك أن يحتفظ بموقف الحكم النزيه .

ولقد كان هذا الجهد الذى بذله بوب للوصول الى حل لصراعه هذا ، يقتضى منه أن يستخدم العقل لا العاطفة ، اذ انه أدرك أن المشكلة عقلية قبل كل شىء ، ولا تمس العاطفة الا بطريق غير مباشر . فانتهى رأيه الى أن أسرته ومعلميه الدينيين ليسوا « موضوعيين » فى الحجج التى يزعمون بها اثبات وجود الله أو خلود النفس ، ومن جهة أخرى رأى أن أصدقاءه الشكاك والملحدين لم يكونوا فى بعض الأحيان أقل تعصبا وعاطفية ، أو كان كل ما يفعلونه هو تبرير تمرد مبنى على أسس دينية مشابهة لما لديه . وهكذا بدا له أن كلتا الجماعتين لاتقدم اليه مصدراً موثوقا به للتفكير النزيه ، غير الانفعالى ، ورأى نفسه مضطراً الى رفض الاسترشاد بهذا الجانب أو ذاك فى حل مشكلته . ومن ثم فقد اضطر الى محاولة البحث بنفسه عن صيغة منطقية لما يستطيع أن يؤمن به ايمانا صادقا على أساس تجربته ومعرفته التى اكتسبها حتى ذلك الحين .

ومنذ هذه اللحظة ، أصبح بوب فيلسوفا ، سواء أعرف ذلك أم لم يعرفه . ولو ظل منطقيا وثابر على محاولته صياغة معتقداته الخاصة ، لوصل على الأرجح الى نتائج مشابهة لتلك التى وردت فى مذهب ميتافيزيقى معين من المذاهب الموجودة بالفعل . ولكن ، سواء أكانت وجهة النظر التى سيصل اليها هى تلك التى اشتهرت بفضل أرسطو ، أو وليام جيمس ، أم وجهة نظر يستطيع أن يصفها - عن حق - بأنها خاصة به وحده ، فان منهجه لو كان منطقيا ، وطريقة معالجته للموضوع لو كانت عقلية ، لكان تفكيره هذا ، والنتائج التى وصل اليها ، جديرا باسم « الفلسفة » .

ولنتأمل حالة الطالبة « روث » ، وهى حالة نجد لها نظائر فى كل جامعة بها تعليم مشترك • فعلى الرغم من أن تعليمها لم يكن محافظا من الوجهة الدينية على قدر ما كان تعليم « بوب » ، فان التعاليم الأخلاقية التى تلقتها من والديها كانت صارمة قاطعة • صحيح أن والديها يعدان نفسيهما « متحررين » ولكن روث قد تعلمت أن هناك أموراً معينة تتجاوز حدود أكثر أنواع السلوك تحرراً • وأبرز هذه البنود المستبعدة ، كل نوع من السلوك الجنسى يتم خارج نطاق الزواج ، ولا سيما بالنسبة الى امرأة تحترم نفسها • وعلى حين أن والديها قارئان مثقفان ، ولديهما بعض المعلومات عن علم النفس وعلم الاجتماع فانهما قد نشأ ابنتهما على الاعتقاد بأن معايير الأخلاق الجنسية صارمة لا تتغير •

ولكن ، بعد أن تمضي روث فى الجامعة فصلا دراسيا أو فصلين ، تبدأ فى ادراك أنه ، على الرغم من أن معظم الفتيات قد نشأن فى جو أخلاقى مشابه للجو السائد فى بيتها ، فان بعضهن قد انحرف عنه نظريا أو عمليا أو كليهما معا • وفضلا عن ذلك فان بعض هؤلاء الفتيات صريحات فيما يتعلق بسلوكهن ، لا سيما حين يتحدثن مع صديقات حميمات • وقد دهشت روث اذ وجدت أن اتجاهاتهن هذه لا يبدو أنها تؤدى الى الحط من قدرهن فى نظر صديقاتهن • ولما كانت روث قد تعلمت دائما أن مثل هذا السلوك يؤدى دائما الى التعاسة ، ولا سيما بالنسبة الى الفتيات ، فان الأمر الذى كان مصدر أكبر قدر من الازعاج والحيرة لها ، هو أنها لاحظت أن هؤلاء الفتيات لا يبدو عليهن أنهن أقل سعادة وانسجاما مع بيئتهن من معظم زميلاتهن الأخريات •

ولما كانت روث ذكية واسعة الأفق ، فقد حاولت بدورها أن تفكر فى المسألة من أولها الى آخرها بطريقة عقلية • وقد أتاحت لها سياسة التسامح التى تتبعها مكتبة الجامعة ، أن تطلع على كتب موثوق بها فى المشكلات الرئيسية للجنس والزواج ، ولكنها سرعان ما أدركت أن حل مشكلتها لن يوجد فى هذه الكتب ، ولن يستمد من مناقشات منتصف الليل فى عنابر بيت الطالبات ، ذلك لأن ما كانت تحاول كشفه هو شيء أعمق وأعقد وأهم بكثير من أية اجابة على مشكلة العفة الجنسية • فقد كانت تحاول لكشف ما يحدد « الصواب » و « الخطأ » • فهى قد ظلت حتى الآن تعتمد دائما على كلمة أبويها ومعلميها فى تحديد فئتى السلوك هاتين ، ولكن ها هى ذى تدرك فجأة أن ذلك لم يعد كافيا ، مادامت كل تعاليمهم قد صيغت على هيئة أوامر محددة تتعلق بأفعال معينة ، لا على صيغة معيار عقلى « للحق أو الصواب » • أما كون معظم الناس يؤمنون كما يؤمن والدها ، فهذا أمر لا يؤثر فيما تبحث عنه شيئا ، مثلما لا يؤثر فيه كون العفة صفة أثيرة لدى المجتمعات منذ عهود بعيدة ، ذلك لأنها تدرك أن هذه ليست الا صورا متباينة للسلطة ، التى لا يمكن أن تكون لها قوة عقلية ملزمة لأذهان ترفض السلطة الخاصة المتعلقة بهذا الموضوع بعينه • فلا بد اذن من شيء أكثر تأصلا ، وأكثر معقولية •

وهكذا تجد روث نفسها قادرة ، آخر الأمر ، على البدء بعملية اعادة بناء عقلية • ولا يمضى وقت طويل حتى تكتشف أن مشكلة «الصواب» و «الخطأ» • لايمكن أن تحل الا بمزيد من التعمق ، اذ أنها تدرك أن هذين اللفظين يعتمدان على « الخير » و « الشر » • ومن هنا فان بحثها يؤدى بها آخر الأمر الى هذا السؤال الأساسى :« ما هى الحياة الخيرة ؟ » والى أن يتسنى ايجاد جواب مرض لهذا السؤال ـ الذى هو أكثر أسئلة الانسان الحاحا ـ فان روث تدرك أنها لا تستطيع الا أن تعود الى سلطة من نوع ما ، لتتخذ منها مرشدا لسلوكها ، حتى لو كانت سلطة مشكوكا فيها مثل رأى الأغلبية من زملائها الطلاب • ومن الجائز أن بحثها هذا عن جواب شاف عن مشكلة الحياة الخيرة سيؤدى بها الى اختيار برنامج دراسى فى الفلسفة أو الأخلاق • ولكنها ـ سواء أفعلت ذلك أم لم تفعله ـ فانها ستكون سائرة بجد فى طريق الفلسفة الفسيح اذا أدت بها جهودها الخاصة الى بلوغ نقطة قريبة من تلك التى وصفناها •

ولا شك أننا لن نجد جميع الطلاب ، حتى لو كانوا أذكياء ، ذوى عقول جادة ، قادرين على المثابرة فى التفكير فى مثل هذه المشكلات الى الحد الذى يكشف لهم بوضوح عن المسائل الفلسفية الأساسية • مثال ذلك أن « بوب » كان يستطيع أن يتوقف فجأة فى تحليله بأن يقرر انه يوجد لدى أى شخص ، على ما يبدو ، دليل موثوق به على حقيقة المعتقدات الدينية أو بطلانها ، وبالتالى يصبح « الايمان » مسألة شخصية بحتة • وكذلك كانت « روث » تستطيع التراجع فى رحلتها العقلية بعد البداية مباشرة ، وذلك بأن تقرر أن أبويها أكبر منها سنا وأحكم عقلا ، ولذا فمن الواجب اتباع نصائحهما ، لا سيما وأن آراءهما تتفق مع رأى الأغلبية فيما يتعلق بالأخلاق الجنسية •

ولكن حتى لو لم يكن الطالبان اللذان نتحدث عنهما قد وصلا الا الى موقفين مبدئيين من هذا النوع ، فان كلا منهما يكون مؤمنا ضمنيا بفلسفة وجدت خلال التاريخ الطويل للفكر من يعبر عنها بوضوح ويدافع عنها بحرارة • فعندئذ يكون « بوب » مثلا ، قد اتجه نحو مذهب نسبى شكاك من نوع ما ، على حين أن « روث » تكون قد ظلت قانعة بنوع من مذهب السلطة المفترض ضمنا •

أمثلة أخرى : ولنبحث الآن حالة « تشارلس » • ففى أثناء دراسة تشارلس الثانوية ، أبدى اهتماما كبيراً بتلك الألغاز التى لا بد أن كلا منا قد صادفها فى وقت ما ، من أمثال : « اذا سقطت شجرة فى وسط غابة ولم يكن هناك شخص قريب يسمعها ، فهل يكون هناك أى صوت ؟ » وحتى بعد أن عرف أن الجواب يتوقف تماما على تعريف « الصوت » ، فقد ظلت المشكلة تخلب لبه ، لا سيما بعد أن أخبره شخص أكبر منه سنا أن من الممكن توجيه نفس هذا السؤال بشأن كل تجربة حسية لنا • مثال ذلك ، أيكون الفرن «ساخنا» ، أو الجو « شديد الرطوبة » ، ان لم يكن هناك من يحس به ؟ •• وهكذا أخذ

تشارلس يشعر بالتدريج أن الشخص ، فى كل تجربة ، يكون أهم من الشىء الذى يمر به فى تجربته • بل أن الشخص ليس أهم فقط ، وانما هو أهم وأكثر « حقيقة » ، بحيث ينبغى أن يعد الذهن أو الوعى العنصر المركزى الرئيسى فى الكون • وبذلك يكون تشارلس قد اهتدى ، عن وعى أو دون وعى ، الى الفكرة الأساسية لدى مدرسة من أعظم مدارس الفكر الفلسفى وأقواها تأثيرا ، وهى المثالية الميتافيزيقية •

وهناك طالب آخر ، هو « ديك » ، يبدى اهتماما كبيرا بالعلم ولا سيما الجيولوجيا والفلك والدراسات البيولوجية • وقد تعلم مما درسه فى هذه الفروع أن العلم ، حتى فى أشمل تعميماته وأوسع قوانينه نطاقا ، يتوقف دائما ، وفى نهاية الأمر ، على « الوقائع » • وهو يشعر باعجاب متزايد بقدرة العلم على تفسير مختلف أسرار التجربة البشرية واحداً بعد الآخر ، ويشعر برضا خاص اذ يدرك أن حدود المجهول والغامض وما هو « خارق للطبيعة » تتراجع وتنكمش يوما بعد يوم • وأخيراً يشعر ، كما يشعر كل أساتذته فى العلم ، أنه على حين أن العلم قد لا يكون قادرا على أن ينبئنا بكل ما نود معرفته ، فهناك بالفعل أدلة كافية تثبت أن أى ميدان لا يثمر أكبر قدر ممكن من المعرفة الموثوق منها الا اذا اتبعت فيه الطريقة العلمية • كذلك يعتقد « ديك » أنه لا يوجد شىء من وراء الكون الطبيعى الذى يدرسه العلم • « فالطبيعة » تشمل كل ما يوجد ، بحيث لا يكون ثمة مجال لما هو « خارق للطبيعة » • وعندما يصل الى وجهة النظر الأخيرة هذه ، يكون قد عثر (ربما دون أن يعلم مطلقا) ، على الفكرة الرئيسية فى موقف فلسفى رئيسى آخر ، هو المذهب الطبيعى •

والمثل الأخير هو « باربارا » ، وهى فتاة فى السنة الأولى ، تتصف بصلابة الرأى وبنزعة عملية مشوبة بشىء من السخرية وعدم الاكتراث ، ولا تطيق التفكير النظرى أو التأمل أبداً • ففى كل مناقشة نظرية ، نراها دائما ترد بقولها : « الى أين ستؤدى بك ؟ » • وفى الآونة الأخيرة أخذ نطاق تحديها النقدى يزداد اتساعا ، اذ أنها الآن قد أصبحت تتساءل : « هل نوع النظرية التى تعتنقها يؤدى الى اى فارق فى المدى الطويل – واذا كان هناك فارق ، فما هو ؟ وما العائد من النتائج الملموسة – هذا وحده هو ما يهمنى ! » وهنا نجد أن باربارا بدورها تتخذ موقفا نظريا موجودا بصورة ضمنية فى أسئلتها ، وان كانت ستدهش قطعا (وربما غضبت) لو عرفت بالأمر • ذلك لأن أسئلتها توحى بنوع ساذج من « البرجماتية » التى تحاول تقويم كل شىء من خلال نتائج ذات أثر ملموس ، وتذهب الى أن النظريات والتمييزات النظرية لا يكون لها معنى الا بقدر ما تؤدى اليه من اختلافات يمكننا أن نجربها مباشرة •

وهنا ينبغى أن نؤكد مرة أخرى أنه قد لا يكون هناك واحد من هؤلاء الطلاب الخمسة يعتقد أن النشاط العقلى الذى يمارسه هو نوع من التفلسف ، والأبعد من ذلك احتمالا أن تكون نتائج تفكيرهم فى نظرهم بوادر أولى لمذهب فلسفى • على أن الفلسفة المنظمة ، كما سنرى فى الصفحات التالية ، قد نمت من تفكير مماثل لهذا تماما ، فى نفس هذه المشكلات • بل أن تاريخ الفلسفة ليس الا تعاقبا متصلا من الاجابات المتباينة على هذه المشكلات (وعلى مشكلات أخرى مماثلة لها) ، على حين أن أى « مذهب » فلسفى ليس أكثر من محاولة متكاملة شديدة التنظيم للاجابة عن نفس الأسئلة الأساسية التى تلح على ذهن الانسان كلما بدأ يفكر تفكيرا عميقا شاملا •

الاختلافات الرئيسية بين الفلسفة الشعبية والفلسفة المذهبية

هناك ثلاثة اختلافات تفرق بين الفلسفة التى نسميها « شعبية » أو « شخصية » وبين ذلك النوع الذى يحظى بشهرة باقية ، بل حتى ذلك النوع الذى يزاوله معظم الفلاسفة المحترفين • أوضح هذه الفروق هو أن هذه الفلسفات الشخصية يعبر عنها باللغة البسيطة التى يستخدمها الانسان العادى كل يوم • أما أفكار معظم المفكرين الكبار فتصاغ عادة من خلال مصطلح فنى أكثر تجريدا ، ينبغى أن نتعلمه مثلما نتعلم المصطلح الخاص بأى علم • وهذا المصطلح الفنى هو فى الوقت ذاته الحاجز الأكبر الذى يقف حائلا بين معظم الفلاسفة وبين عامة الناس •

ولكن الواقع أن هذا الفارق بين النوعين الشعبى والاحترافى أو الفنى للفلسفة ، ليس ضخما الى الحد الذى يبدو عليه • فما ان يتعلم المرء هذا المصطلح الفنى ، حتى يبدأ فى اكتشاف أوجه شبه بين الاثنين لم يكن يخطر بباله وجودها • ومن الأمور الشائع حدوثها أن يقول الطالب المبتدىء ، بعد أن يقوم معلمه أو القاموس بترجمة عبارة ميتافيزيقية معقدة الى لغة بسيطة : « لم لم يقل ذلك منذ البداية ؟ » والرد على هذا السؤال الطبيعى بالنسبة الى الشخص غير المتخصص ، هو أننا حتى لو افترضنا أن الترجمة الى اللغة العادية دقيقة (وهو ما لا يصح دائما ، اذ أن هناك جملا فلسفية معينة قد يكون من المستحيل التعبير عنها بالألفاظ المستخدمة يوميا) ، فان الوضع يكون شاذا الى حد بعيد لو عبرنا عن التجريدات العميقة بلغة غير اللغة الفنية التجريدية •

والحق أن نفس هذه المشكلة المتعلقة بالمصطلح تظهر فى معظم فروع العلم، فكثير من المفاهيم الأساسية فى أى فرع بعينه يرمز لها بعبارات يراها الشخص غير المتخصص عبارات فنية ، غير أن الكاتب أو المتحدث يكون عليه أن يستخدم

جملة كاملة (وربما عدة جمل) ، بدلا من هذا اللفظ الواحد ، اذا ما طلب اليه الاقتصار على استخدام اللغة العادية · ولو أتيح لغير المتخصص أن يقرأ كلاما كهذا أو يستمع اليه وقتا قصيرا ، لأدرك بسرعة أن محاولة تجنب كل لغة فنية يؤدى الى نقص كبير فى القدرة التعبيرية ، وذلك من وجهة نظر الكاتب وجمهوره معا · والأمر الذى يبدو أن الحاجة تدعو اليه ، ولا سيما فى الفلسفة ، هو وجود استعداد أكبر من جانب الفلاسفة لتعريف الألفاظ بوضوح ثم استخدامها بدقة واتساق ، واستعداد مماثل من جانب الدارسين لتعلم لغة هذا الفرع الخاص · واننا لنأمل أن يقتنع قراء هذا الكتاب بعينه أن مؤلفه ، حين أضاف قائمة بالمصطلحات الفلسفية فى نهاية الكتاب ، انما كان يود أن يلتقى مع قرائه ، فى هذه المسألة ، فى منتصف الطريق · ومع ذلك فان هذا العامل المساعد على التفاهم والاتصال ، شأنه شأن كل الوسائل الأخرى من هذا النوع ، لن تكون له قيمة الا اذا استعمل ·

والفارق الواضح الثانى بين الفلسفات الشعبية وبين الفلسفة الفنية المتخصصة هو أن الفلسفات الشعبية توجد ، فى معظم الأحيان ، بصورة ضمنية ، على حين أن المفكر المنهجى قد جعل تفكيره صريحا ظاهرا · ذلك لأن الفلسفة الشعبية ، وخاصة اذا كان واضعها شخصا ليست له معرفة بتاريخ الفلسفة ، هى فلسفة فى طور الجنين فحسب · وقد تكون فيها كل الامكانيات التى تبشر بالتحول الى مذهب كامل النمو ، ولكن مثلما أنه لا بد من عالم بيولوجى متخصص فى علم الأجنة لادراك هذه القوة الكامنة فى الكائن العضوى الذى لم يتشكل الا جزئيا ، فكذلك لا بد من شخص ذى خبرة واسعة فى الفلسفة المنهجية لكى يكتشف جميع الامكانيات الكامنة فى موقف فلسفى لم يتشكل الا جزئيا · ان الفرق ضخم بين الجنين وبين الكائن العضوى الناضج ، ومع ذلك فالأجنة لها من الأهمية فى نظام الأشياء بقدر ما للبالغين المكتملى النمو · ومن هنا كان من دواعى التفاؤل أن نجد الطلاب عادة يتشجعون حين يستكشفون أن مفكرا مشهورا معينا قد اكتسب شهرته بفضل تقديمه لعرض موسع دقيق لأفكار يستطيع الطالب أن يعرفها على أنها أفكاره الخاصة ·

وهناك فارق ثالث هو أن معظم المذاهب الفلسفية تنطوى على قدر من التنظيم والاتساق يكاد يكون من المؤكد أن الآراء الشعبية الخاصة عن العالم تفتقر اليه ، ذلك لأن الفيلسوف المعترف به ينظم أفكاره بطريقة منهجية ، بحيث ان تفكيره يكون نظاما لتفسير الكون وحل المشكلات التى تعترض الذهن عندما يبدأ البحث جديا فى طبيعة التجربة · أما تفكير معظم الناس ، حتى حين يكون جادا متعمقا ، فانه لا يستطيع أن يصل الى الاتساق والاحكام فى معالجته لأى مجال شديد الاتساع من مجالات الفكر والتجربة · ومع اعترافنا بأن الفيلسوف المنهجى ، شأنه شأن أى انسان آخر ، ليس معصوما من التناقض العقلى وعدم الاتساق المنطقى ، فانه مع ذلك ينجح فى تحقيق التماسك

والوحدة المنطقية بالنسبة الى مجالات فكرية أوسع بكثير من تلك التى ينجح فيها الرجل العـادى ، بغض النظر عن مدى اخلاص هـذا الأخير وشعوره بالمسئولية بوصفه مفكرا • فالنظرة الفلسفية الى العالم تظل عادة شيئا يدعو الى الاعجاب من حيث هى مذهب منظم محكم البناء ، حتى لو أخفقت فيما عدا ذلك من النواحى •

مشكلة التعريف

عندما نحاول تنظيم هـذه الأفكار العـامة عن طبيعة الفلسفة فى تعـريف شكلى للموضوع ، فسرعان ما تعترضنا الصعوبات ، ذلك لأن الفلسـفة هى عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعا أو بناء للمعرفة ، وتعريف النشاط أصعب دائما من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم • ويحاول البعض أحيانا تجنب هذه الصعوبة بالقول انه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة ، بل يوجد فقط تفلسف . وهو النشاط العقلى الواعى الذى يحـاول به الناس كشف طبيعـة الفكر ، وطبيعة الواقع ، ومعنى التجربة الانسانية • وقد يذهب أناس آخرون الى القول بأنه لا توجد ، على أحسن الفروض ، الا فلسفات ، أى طرق متعددة للنظر الى العالم ، يصوغها مفكرون يعيشون فى مدنيات كثيرة مختلفة • هذه الفلسفات تتباين ، وكثيرا ما تتناقض ، ومن هذا كان من الممتنع (على ما يقولون) أن ننظر الى الفلسفة على أنها ميدان أو بناء موحد للمعرفة • وفضلا عن ذلك، فلا مفر لكل مدرسة وكل مفكر فردى من تعريف الموضـوع بطريقة مختلفة ، فيؤدى هذا التعريف ذاته الى اغفال الكثير مما يود ممثل المدرسة المضادة أن يعمل له حسابا •

ولا بد لنـا من تأكيد هـذه النقطة الأخيرة : اذ أنها شيء قد يجده المبتدىء فى دراسة الفلسـفة عسير الفهم • فهو قـد يدرك أن اجابتك عن أى سـؤال فلسفى معين تتوقف على المدرسة الفكرية التى تنتمى اليها ، ولكنه لا يستطيع أن يفهم كيف أن تعريف الفلسفة فى ذاتها يتوقف أيضا ـ الى حد ما ـ على المدرسة الفلسفية التى ينتمى اليها القائم بالتعريف • والواقع أننـا عندما نقارن بين فلسفة ينصب اهتمامها الأكبر على المسائل الميتافيزيقية (كالمثالية) وبين مدرسة أخـرى يتركز اهتمامها على نظريات الحقيقة والقـابلية للتحقيق (كالوضعية المنطقية) ، فانا نرى عندئذ أن هذه النتيجة تغـدو أمرا لا مفر منه ، ذلك لأن المدرسة الأولى لا بد أن تعرف الفلسفة عـلى أساس أنها جهـد منظم لاثبات الطابع المنطقى للواقع ، على حين أن الثانية ، التى ترى أن لفظ « الواقع reality » لا معنى له ، وترى فى أى جهد يبذل من أجل اثبات طابعه مضيعة للوقت ، تعـرف الفلسفة عـلى أساس التحليل المنطقى للغـة والمعنى • وهكذا الحال فى القائمة الكاملة للمدارس الفكرية الكثيرة ، فكل منها تبرز فى تعريفها ما تهتم به فى نشاطها التأملى أو التحليلى ، وكل منها تستبعد

بدورها ما لا يهمها ، أو ما لا ترى فى نفسها الكفاية لمعالجته •

فاذا ما انحزنا مؤقتا الى صف أولئك الذين يفضلون النظر الى الفلسفة على أنها نشاط أو عملية ، لكانت مشكلتنا هى أن نقرر ما الذى يفعله كل هؤلاء المفكرين المتعددين ، المتعارضين أحيانا ، عندما يتفلسفون • فما هو العنصر المشترك بين عملياتهم العقلية ، أى بالاختصار ، ما الذى يميز التفكير الفلسفى من الأنواع الأخرى للتفكير ؟ وما الذى يفعله الفيلسوف ويختلف فيه عما يفعله العالم أو رجل الدين ، وربما الفنان ذاته ؟ وما هى أوجه نشاطه العقلى الفريدة أو المميزة له ؟

على الرغم من أن تصور الفلسفة على هذا الأساس الوظيفى الدينامى يؤدى الى تبسيط مشكلتنا الى حد ما ، فما زال التعريف أمرا شديد الصعوبة • فهناك على الأقل نمطان متميزان من النشاط الفكرى يزاولهما الفلاسفة من حيث هم جماعة ، وان لم يكن هناك فيلسوف واحد يزاول النوعين معا • وعلى الرغم من أن كلا من هذين النوعين من النشاط العقلى ليس منقطع الصلة بالآخر ، فان بينهما مع ذلك من الاختلاف فى المقصد والمنهج ما يكفى لتعقيد محاولات التعريف • وسوف تكون مهمة كثير من الفصول التالية ايضاح هذا الفارق ، أما هنا فنستطيع على الأقل تقديم عرض مبدئى لهذا الموضوع •

المهمتان الكبيرتان للفلسفة

الفلسفة بوصفها تحليلا : أول نشاط فلسفى رئيسى هو التحليل أو النقد وفى هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية : فيدرس طبيعة الفكر ، وقوانين المنطق والاتساق ، والعلاقات بين أفكارنا والواقع ، وطبيعة الحقيقة ، ومدى صلاحية مختلف المناهج التى نستخدمها فى توصلنا الى « الحقيقة » أو « المعروفة » (وهذا الموضوع الأخير ربما كان أهم الجميع) • فهو يحلل مناهج العلم والدين والفن والحدس والموقف الطبيعى ، ويبدى اهتماما كبيرا بأية وسيلة يستخدمها الناس لاكتساب المعرفة أو تنظيم تجربتهم ، اذ أن الفيلسوف ربما كان أكثر الناس اهتماما بالبحث عن أفضل الطرق للوصول الى اليقين • ومن بين الأعمال التى يهتم بها ، اختبار المناهج العقلية فى جميع الميادين لكى يرى ماذا يمكنه أن يتعلم منها ، ولكنه أكثر من ذلك اهتماما بتقويم هذه المناهج لذاتها • وهنا تقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى ، اذ أنها تقوم باختبار دقيق لما تدعيه مختلف الفروع الأخرى من معرفة أو حقيقة ، وذلك على أساس المناهج المستخدمة فيها واتساق النتائج التى تصل اليها ، والعلاقة بين هذه النتائج وبين الأوجه الأخرى للتجربة البشرية •

على أن هذه المهمة النقدية التحليلية للفلسفة ، كما سنرى فى الفصول القادمة ، لا يفهمها معظم الناس ولا يقدرونها الا على نحو أقل بكثير من فهمهم

وتقديرهم للمهمة الأخرى الأوسع منها شهرة للفلسفة ، ألا وهى التركيب وهذا أمر يدعو الى الأسف ، لأن هذه الجهود التحليلية للفلسفة هى التى أصبحت تسود الميدان على نحو متزايد فى السنوات الأخيرة . وفى ميدان التحليل هذا يبدو أن الفلاسفة يقومون اليوم بأعظم أعمالهم فائدة · فمعظم المنشورات الفلسفية التى تظهر على شكل كتب أو على شكل مقالات ، هى فى واقع الأمر دراسات نقدية ، تهتم أساسا بمشكلة المعرفة ومناهجها · ولذلك فان القارىء العام الذى لا يدرك هذه الحقيقة يشعر بالنفور وخيبة الأمل حين يحاول دراسة أوجه المعرفة هذه ، اذ انه بدلا من أن يجد اجابات لأسئلته المتعلقة بالحياة والكون ، يصطدم بمناقشات شديدة التخصص حول مناهج العلم أو قوانين اللزوم أو مشكلة العلية · فقد كان التصور التقليدى للفلسفة هو أنها مصدر يقدم اجابات للأسئلة التى يمكن أن يوجهها أى شخص مولع بالتفكير ، ولكن جهود الفلسفة فى العصور الحديثة أخذت تسير على نحو متزايد فى طرق تحليلية (وبالتالى فنية متخصصة جدا) · أما مسألة ما اذا كان هذا النشاط الرئيسى للفلسفة الحديثة هو أيضا أهم أوجه نشاطها ، فهذا أمر لا يمكن البت فيه الا بعد أن نكون قد توصلنا الى فهم أفضل لمجال الفلسفة فى مجموعه ·

الفلسفة بوصفها تركيبا : أما المهمة الرئيسية الأخرى للفلسفة فهى فى الوقت ذاته المهمة التقليدية الأقدم عهدا ، فهى تحاول ايجاد مركب لكل المعارف . ولتجربة الانسان الكلية · وهنا ينصب الاهتمام على النتيجة المتوقعة . بدلا من المناهج أو الأدوات المستخدمة · وفى هذا النشاط التركيبى يبحث الفيلسوف عن أشمل رأى ممكن بشأن طبيعة الواقع ، ومعنى الحياة وهدفها . وأصل الوعى ومكانته ومصيره ، وغير ذلك من الأسئلة الحدية القصوى · فهنا ينصب الاهتمام على « الاكتمال » أو « الشمول » · والهدف هو تكوين نظرة الى العالم (يستخدم للتعبير عنها أحيانا اللفظان الألمانيان Weltansicht أو Weltanschauung)، أو صورة عن الكون لا تغفل من التجربة البشرية شيئا يمكنه أن يجعل من هذا التدفق المستمر للتجربة كلا منظما متكاملا له مغزاه ·

ويحرص الفيلسوف الحديث عادة على ألا يخلط بين هذا البحث عن نظرة شاملة الى العالم الحقيقى ، وبين الاعتقاد الضمنى بأن أى مركب متكامل يصوغه للتاريخ والتجربة البشرية هو مركب نهائى (١) ، اذ يبدو من المؤكد

(١) كان بعض المفكرين الأقدم عهدا ، فى التاريخ الطويل للفلسفة ، أقل تواضعا فيما يتعلق بالطابع النهائى لأعمالهم التركيبية · على أن اخفاقهم كان درسا لنا ، ولا يبدو من المحتمل أن يظهر مرة أخرى ، فى وقت قريب ، فلاسفة يدعون أن مذهبهم يمثل التكامل النهائى للمعرفة والتجربة ·

أنه ما دام الجنس البشرى مستمرا ، فسوف تظهر خبرات وتجارب جديدة تحتاج الى مركبات أحدث وأوفى • وعلى كل جيل أن يعيد تقويم وتفسير الخبرة المتراكمة للجنس البشرى كله ، وذلك على الأقل لأن مجموع التجربة البشرية قد زاد منذ الانتهاء من أى مركب سابق •

وفضلا عن ذلك فان هذا الجزء من الكل ، الذى يبدو هو الأهم بالنسبة الى أى جيل حاضر (أعنى ذلك الذى يحدث خلال العقدين أو العقود الثلاثة السابقة) ، لا يكون قد تم هضمه عقليا ، ان جاز هذا التعبير • ومن هنا فان مهمة الفلسفة فى تحقيق التكامل لا نهاية لها ، وينبغى بالضرورة أن تظل كذلك • فليست هناك صيغة ، مهما يكن شمولها ، تستطيع أن تصمد طويلا بوصفها الكلمة الأخيرة • فقد تظل هذه الصيغة باقية بضعة أجيال ، على الرغم من أن ظروف المدنية الحديثة لا تتيح مثل هذا العمر الطويل نسبيا الا للقلة القليلة جدا • ومن هنا يبدو أن الفيلسوف ، شأنه شأن أى مشتغل آخر بالأعمال العقلية ، لديه عمل دائم لا ينتهى •

بعض التعريفات الممكنة

من الشائع محاولة تعريف الفلسفة من خلال موضوعها ، وبالفعل يجد المبتدىء فى الفلسفة عادة أن هذه التعريفات السكونية أو الثابتة أكثر فائدة بالنسبة اليه • فهناك تعريف يتخذ صيغة شاملة تعطى لكلتا الطريقتين فى النظر الى ذلك الميدان حقها ، يقول ان الفلسفة محاولة مستمرة منظمة « للنظر الى الحياة فى مجموعها ، وبطريقة ثابتة » • ويفهم هذا التعريف أحيانا بمعنى البحث المنظم عن معان وقيم ، وأحيانا أخرى على أنه يوحى باختبار متعمق لطبيعة الواقع ، من ذلك النوع الذى يقوم به العالم عندما يبحث فى خصائص العالم الفيزيائى أو طبيعة النشاط العضوى • ولكن أيا كانت طريقة فهمنا لهذه العبارة ، فالفلسفة هى محاولة دقيقة منظمة للربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه • وكما قال شخص ما ، فان هدف الفلسفة هو « كشف طبيعة الكون ، وعلاقتنا به ، وما ينتظرنا فيه ، وذلك لغرض مزدوج هو ارضاء عقولنا فى سعيها الى اشباع حب استطلاعها ، وقلوبنا فى سعيها الى اضفاء أكبر قدر ممكن من الدلالة والقيمة على الحياة البشرية والتجربة البشرية » (١) •

ان الفلسفة ، (ولا سيما فى نشاطها التركيبى) ، تمثل الجهود التى نرمى الى الجمع بين المعرفة كلها والتجربة كلها ، سواء منها مايكتسبه الفردوالجنس بأكمله ، فى نسق متكامل • وهى تسعى الى تنظيم كل الحقائق فى كل موحد ،

(١) لم أستطع أن أتحقق من مصدر هذه العبارة •

والى أن تستخلص من حياتنا اليومية كل تلك الأوجه الجزئية للتجربة التى ترد الينا فى صورة مجزأة ، لكى تمزج بينها فى صورة متكاملة . وقد يسمى المفكرون المختلفون هذه الصورة المتكاملة نظرة الى العالم ، أو ترديدا للواقع، أو تلخيصا عاما لطبيعة الأشياء أو تخطيطا لصورة « المجهول » ، أو اطارا يحدد « ماهية الأشياء فى ذاتها » ، أو تصويرا للمنطق . ولكن أيا كان الاسم الذى نطلقه عليها ، وأيا كان ما تمثله فى أذهاننا ، فان الدافع الذى يحفز الى تكوين مثل هذه الصورة واحد فى كل مكان وكل عصر : وأعنى به زيادة الفهم واشباع رغبة الانسان فى أن يعرف ، وبالتالى جعل الحياة أقرب الى الفهم وأجدر بأن نحياها فى آن واحد .

الفلسفة بوصفها حب الحكمة : نستطيع أن نستشف من المعنى الأصلى للفظ « الفلسفة » ، عناصر كثيرة من قصتها . فهذا المعنى كان عند اليونانيين « حب الحكمة » ، ومن هنا كان الفيلسوف « محبا للحكمة » . وقد تفضل وجهة النظر الحديثة النظر اليها على أنها السعى وراء الحكمة أو البحث عنها، غير أن التمييز ليست له على الأرجح أهمية . فالحب يؤدى عادة الى سعى من نوع ما ، وحب الحكمة ليس استثناء لهذه القاعدة . والمهم فى الأمر أن الرغبة فى الحكمة ، لا فى الأشياء المألوفة التى يتجه اليها الناس عادة ، هى التى تحفز الفيلسوف الى ممارسة نشاطه . فالمعرفة هى ميله المفضل ، والفهم هو هدف حياته . غير أن الفيلسوف يختلف ، على الأرجح ، عن كثير من أقرانه فى درجة الفهم اللازمة لارضائه . ذلك لأن معظم الأذهان تكون على استعداد للاستقرار والاكتفاء اذا ما جمعت من المعرفة ما يكفى لمواجهة الحاجات العملية للحياة اليومية ، أو لجعل أصحاب هذه الأذهان يشعرون بأن لديهم على الأقل بعض الاستبصار بمعنى التجربة البشرية . أما الفيلسوف فلا يقنع بهدف متواضع كهذا ، وانما المعرفة عنده تعنى المعرفة الشاملة – أو على الأقل المعرفة التى تكون شاملة بالقدر الذى تتيحه الحياة البشرية القصيرة ، والحدود التى لايتعداها الذهن البشرى . فالحكمة الفلسفية تنطوى على نوع من الفهم الأصيل للكون وللتجربة البشرية بأكملها .

الفلسفة بوصفها سعيا عمليا : ومع اعتراف الفيلسوف بأن هدفه أبعد منالا من الأهداف الأخرى الأكثر تواضعا ، التى يصبو اليها معظم الناس ،فانه ينكر القول بأن مسعاه أبعد عن الطابع العملى من سائر المساعى البشرية العادية ، ذلك لأنه يعتقد أن حافز حب الاستطلاع متغلغل وطبيعى فى الانسان ، شأنه شأن أية دوافع أخرى من النوع المسمى « بالعملى » ، كاللذة ، أو القوة ، أو الشهرة . فاذا كان أى نشاط يهدف الى ارضاء رغبة هو نشاط عملى ، فعندئذ يكون البحث عن الفهم أو الحكمة ، الذى ينشأ عن رغبة من أكثر الرغبات تأصلا فى نفس الانسان ، بحثا عمليا بكل ما تحمله الكلمة من معنى . صحيح أن للفيلسوف عادة من هذا الدافع الخاص أكثر مما لدى معظم

الناس . ولكن لا يوجد شخص واحد لا يملك قدرا معينا منه • فحب الاستطلاع جزء لا يتجزأ من كيان الانسان ، ومعنى أن يكون المرء محبا للاستطلاع هو أن يطلب اجابات عن أية أسئلة تدخل فى نطاق عقولنا الدائمة التنقيب ، ومن هنا فان المرء عندما يتفلسف فهو انما يحقق انسانيته • وسواء أقمنا بهذا التفلسف عن وعى ، وباستمرار ، وبوصفنا محترفين ، أم بلا وعى . وعلى فترات متقطعة ، وبوصفنا هواة ، فلا بد أن نتفلسف على نحو ما ، لمجرد كوننا منتمين الى نوع « **الانسان العاقل** Homo Sapiens » •

ملخص التعريفات : فاذا ما شئنا تلخيصا لهذه التعريفات المتباينة ، كان فى وسعنا أن نصف الفلسفة بأنها النشاط الذى يسعى فيه الناس الى فهم طبيعة الكون ، وطبيعة أنفسهم ، والعلاقات بين هذين العنصرين الأساسيين فى تجربتنا • وهكذا تكون الفلسفة بحثا منظما عن المعرفة ، نقوم به عن طريق التفكير المنظم فى كشوف العالم ، ونتائج المؤرخ ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف ، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية • وتقتضى هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلا دقيقا لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة ، بحيث ان جزءا أساسيا من النشاط الفلسفى يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها • ولما كانت المعرفة توصل الى الغير وتسجل عادة ، فان هذا بدوره قد يؤدى الى تحليل لوسائل الانسان فى الاتصال بغيره ، ولا سيما اللغة •

اننا عندما نتفلسف نحاول الاجابة عن الأسئلة التى تطرأ بأذهان الناس جميعا فى وقت ما ، عن طبيعة الحياة ومعناها وقيمتها • وهكذا فان موضوع الفلسفة هو طبيعة الوجود ، وطبيعة التجربة ، وأخيرا ، العلاقة التى تربط بين الانسان وذهنه وبين بقية الكون • فالسعى الفلسفى هو فى أساسه سعى وراء معرفة شاملة عن طبيعة التجربة ومعناها وقيمتها •

مشكلات الفلسفة

سرعان ما يتضح لنا ، عندما نخوض ميدان الفلسفة ، أن دراسة هذا الموضوع تقتضى قبل كل شىء الالمام بمشكلات معينة • وسرعان ما ندرك أن الفلسفة تدور حول هذه المشكلات الرئيسية ، ثم نكتشف بمضى الوقت أن هذه المشكلات وحلولها المتعددة هى ذاتها الفلسفة • والواقع أن تاريخ هذا الميدان هو الى حد بعيد سجل للاجابات المختلفة التى وضعت لنفس المجموعة من الأسئلة التى تتكرر دائما • ولقد تعددت هذه الاجابات بقدر ما تعددت الأذهان التى وضعتها ، وبلغت من التباين حدا يصعب معه أحيانا الاعتقاد بأن المقصود منها هو أن تكون اجابات لنفس المجموعة من المشكلات • ومع ذلك فهناك من وراء هذا كله لب عميق من المشكلات الدائمة التى ناضلت حولها

أجيال متعاقبة من المفكرين ٠ فالمجتمعات تتغير ، والمدنيات تنشأ وتنهار ، ولكن كل عصر وكل مجتمع تقريبا ، يخلف وراءه من الآثار ما يكفى لاثبات أنه قد صارع بدوره مع المشكلات القديمة جدا ، والباقية على الدوام ، للفلسفة ٠ وسوف نعالج معظم هذه المشكلات الكبرى بشيء من التفصيل فى الفصول القادمة ، ولكن قد يكون من المفيد هاهنا أن نقدم وصفا موجزا لبعضها ، ما دامت هذه هى الطريقة الوحيدة التى نستطيع بها تكوين فكرة عن نطاق الفلسفة وأهدافها ٠

المشكلة الأساسية : كانت المشكلة الأساسية فى الفلسفة التقليدية أو الكلاسيكية هى دائما : بماذا تتعلق التجربة البشرية بأسرها ؟ هذا السؤال ، اذا ما فهمت دلالته الكاملة ، لاتضح أنه يلخص (أو يتضمن على الأقل) معظم المشكلات والمسائل الأخرى التى تعالجها الفلسفة ٠ فالفيلسوف المحترف يسأل هذا السؤال دائما فى صورة مجردة ما ، مثل : ما طبيعة الحقيقة النهائية ؟ أما غير المتخصصين فهم أقرب الى أن يصوغوا هذا السؤال بطريقة مثل : ما معنى الحياة والكون ؟ وبينما هذا السؤال الأخير يقتضى اجابة مختلفة الى حد ما ، فانه بدوره يشير الى نفس المشكلة الرئيسية ٠ وأيا كانت طريقة صياغته ، فانه هو السؤال الأساسى الذى يبنى حوله أى مذهب فى الفلسفة ٠ ويمكن القول ان كل شخص قد تساءل هذا السؤال ، بصورة ما ، فى وقت معين من حياته ، بغض النظر عن ذكائه ، أو مدى ثقافته ، أو عدم اكتراثه الظاهرى بالتأمل الميتافيزيقى ٠

مشكلة علاقة الانسان بالكون : وهناك مشكلة أخرى يتعين على الفلسفة مواجهتها ، وهى متولدة عن تلك التى عرضناها منذ قليل ٠ هذه المشكلة خاصة بالعلاقة بين الانسان وبقية الكون ٠ وهناك من المفكرين من يعتقدون أن هذا أهم سؤال نستطيع أن نتساءله ، اذ أنه رغم أنه قد يكون أضيق نطاقا من البحث الأول الشامل فى طبيعة الواقع ، فانه أوثق اتصالا بتجربتنا اليومية ، ذلك لأن هذا السؤال الخاص بالعلاقة بيننا وبين بيئتنا قد يكون أهم بالنسبة الى سعادتنا ورفاهنا من أى سؤال غيره ٠

ولقد كان الناس فى العصور الوسطى يعتقدون أن الكون (بقدر ما كان معروفا فى ذلك الحين) لم يخلق الا ليكون تابعا لكوكبنا ، الذى هو بدوره موجود بوصفه مسرحا تمثل عليه دراما الخلاص الكبرى ٠ وبطبيعة الحال كان لهذه النظرية الكونية المتمركزة حول الأرض ، تأثير مباشر فى تلك النظرة الى الأشياء ، المتمركزة حول الانسان ٠ وقد اتضح ذلك عندما تقدم كوبرنيق لأول مرة بنظامه الفلكى معارضا به هذه النظرة القديمة ٠ فقد كانت الحجة الأخلاقية الكبرى ضد النظرة الجديدة « المهرطقة » هو أنها حطت من قدر الانسان لأنها أزاحته من مكانته المركزية فى الكون ، بحيث لم يعد يبدو هو

الشخصية الرئيسية فى المسرحية الكونيــة الكبرى · وبينما أى رأى كهذا فى علاقة الانسان بالكون يبدو فى نظر العلم الحديث ممتنعا وذاتيا مفرطا ، فما زالت هناك من الاختلافات فى الرأى حول التحديد الدقيق لطبيعة هذه العلاقة ما يكفى لشغل أوقات الفلاسفة فى عمل لا يتوقف ·

مشكلات الدين

الخلود : كل هذا يؤدى بدوره الى مشكلات أخرى قد تكون أشد الحاحا وهى مشكلات لابد أن تعترف الفلسفة بأنها تنتمى الى مجالها الخاص · فالبحث فى طبيعة الكون وعلاقته بالانسان يؤدى بنا الى سؤال يراه الكثيرون أشــد الأسئلة التى يتعين على الفلسفة أو الدين أن تواجههــا الحاحا ، وأعنى به : الى أين نذهب ؟ والواقع أن معظم الأذهان ترى أن لغز المصدر الذى أتينا منه أقل أهمية بكثير من السؤال عن ســبب مجيئنا هنــا ، وعن الوجهـــة التى سنقصدها فيما بعد · فهم عــلى اســتعداد لاستبعاد مشكلة أصــل الانســان بوصفها سراً لا أمل فيه ، أو على الأقل شيئا ليست له الا أهميــة أكاديمية فى المحل الأول · أما مشكلة هدف الحياة والمصير النهائى ، فهى مشكلة لا يستطيع انسان أن يتجنبها · فلا بد أن يكون لكل فرد رأى ما فى موضوع الخلود ، وهنا أيضا نجد الفيلسوف لا يختلف عن معظم الناس الا فى أن آراءه فى الموضوع قد اكتسبت بعد تفكير أعمق ، وربما كانت أكثر اتساقا مع الصــورة العــامة التى يكونها عن الواقع ·

الخلود بوصفه مشكلة فلسفية : يرتبط البحث الجاد فى الخلود الانســانى عادة بالدين واللاهوت · ونتيجة لذلك فان الطلاب كثيرا ما يدهشون اذ يعلمون أن الفلسفة تبدى اهتماما جديا بهذا الموضوع · ومع ذلك فاننا اذا ذكرنا أنه لا يوجد فى التجربة البشرية شىء يخرج عن مجال الفلسفة ـ لا سيما اذا كان متعلقا بالمعــانى والقيم النهائيــة ـ فلن يدهشنا أن تقع مسألة لها كل هــذه الأهمية بالنسبة الى الدين والأخلاق ، تحت أعين الفيلسوف الفاحصة ·

ونستطيع أن نتوقع أن تكون طريقة معالجة الفلسفة لهذه المشكلة مختلفــة اختلافا كبيرا عن طريقة معالجة الدين لها ، ذلك لأن الميتافيزيقى ، على الأقل لن ينظر على الأرجح الى الخلود على أنه «مصادرة ضرورية» للحياة الأخلاقية، بل انه سيسترشد على الأرجح بالأدلة العلمية فى بحثه عن جواب لهذا السؤال الهائل · وهو يلح عادة على استطلاع الامكانيات الفعلية لبقاء الشخص بعــد الموت استطلاعا كاملا ، ويطالب بمناقشة المسألة بأسرها دون مسلمات قبليــة حول « ضرورة » الخلود أو علاقته المفترضة بالأخلاق · وحتى لو كان الفيلسوف يعتقد أن من الممكن اثبات البقاء بعد الموت على أسس عقلية ، أو أن نظرته الى العالم تجعل منه على الأقــل امكانا مثيرا ، فيكاد يكون من المؤكد أنه سيفسر

أى وجود كهذا على أسس تختلف عن الأسس التقليدية فى التفكير الدينى · ذلك لأن العلاقة بين الحياة الأرضية وبين البقاء بعد الموت تتركز عادة ، بالنسبة الى رجل اللاهوت ، حول نقاط معينة كالأخلاق ، والعدالة الالهية ، والقصاص وما الى ذلك · ففى جميع الأديان تقريبا ، يرتكز الخلود على الافتراض القائل انه حالة ينبغى « اكتسابها » ، وهذا يؤدى الى الربط بينه وبين بقية تجربتنا على أسس أخلاقية فى المحل الأول · أما الفيلسوف فيهتم ، على الأرجح ، بالعلاقات بين هذا البقاء وبين تجربتنا الكاملة — وضمنها قراراتنا ومعاييرنا الأخلاقية بالطبع — ولكن ضمنها أيضا عناصر كثيرة غير هذه · فالفلسفة اذ تنظر الى الكون نظرة شاملة لكل شىء ، لا تقتصر على النظر الى الحياة من زاوية « الخير » و « الشر » و « الخطيئة » و « الخلاص » ، ومن ثم فهى تنظر الى مسألة الخلود بدورها من زاوية واسعة ، فتحاول الربط بينها وبين طابع الكون فى مجموعه ، بدلا من طابع الانسان أو الخلاص الانسانى ·

مشكلة الله : لا يشعر المبتدىء فى الفلسفة عادة بدهشة كبيرة عندما يعلم أن مشكلة « الله » تمثل احدى المشكلات فى ميدان الفلسفة ، اذ أن موضوع الألوهية عادة يتمثل لنا موضوعا لايقتصر معالجته على الدين وحده ، على خلاف الحال فى موضوع الخلود · ومع ذلك فمن الشائع أن يشعر هؤلاء المبتدئون بالدهشة للموقف الذى يتخذه معظم المفكرين من هذه المسألة · فحتى بعد أن يعلم الطالب أننا نستخدم فى ميدان الفلسفة نفس منهج التحليل العقلى لكل المشكلات ، ونعالجها بموضوعية ونزاهة ، فانه يشعر بعدم الارتياح حين يدرك أن «الله» هو بالنسبة الى الفلسفة مشكلة عقلية أخرى فحسب · وأحيانا يكون من الصعب اقناع المبتدىء بأن من الممكن (أو حتى من حسن الذوق) أن نتحدث فى هذا الموضوع بغير أعين غاضة « منخفضة » وعقل خاشع · والواقع أننا حينما ننبه الطالب فى هذا المجال الى أن الفلسفة لا تعرف جوانب فى التجربة البشرية تكون « مقدسة » ، بمعنى أنها تظل بمنأى عن التحليل العقلى ، فان هذا التنبيه كثيرا ما يبدو له موقفا غير لائق ، ذلك لأن البحث فى مشكلة الله دون ابداء خشوع أو انفعال يزيد على ما نبديه عند تحليل مفهوم « العلية » (مثلا) يبدو أمرا غير جدير بهذا الموضوع على الاطلاق · وحتى لو فهم الطالب أن موقف الفيلسوف لا ينطوى على أى شىء من عدم الاحترام ، وانما هو مجرد نوع من الضمان الدستورى بأن « كل المشكلات قد خلقت سواء » ، فسيظل من المستبعد أن يتمكن من خوض هذه المسألة دون أفكار سابقة ، ذلك لأن الايمان بوجود الله قد تأصل فى التفكير الغربى منذ أقدم العهود الى حد أصبح معه أى تحد لهذا الايمان ، أو حتى التفكير جديا فى أى بديل عنه ، يعد فى نظر أذهان كثيرة أمرا لا يتصوره العقل · وحتى لو عقمنا المناقشة تعقيما دقيقا باتفاق جميع الأطراف على أن هذه مسألة أكاديمية بحتة لا ترتبط بالايمان

الديني ارتباطا مباشرا ، فسيظل من الصعب على بعض الطلاب أن يهدئوا أعصابهم ويشتركوا فى المناقشة بحرية ٠

ومع ذلك فان أى شخص يستطيع ان يدرك ، بعد أن يمضى فى مدرج الفلسفة أياما غير كثيرة ، أن مشكلة الله ليست فقط واحدة من أهم المشكلات التى تعالجها الفلسفة ، بل هى أيضا من أطرف المشكلات وأكثرها اثارة للفكر ٠ ومن المألوف أن يتبين الطلاب أن الخشوع الذى ضاع من تصور الألوهية قد عوض بمزيد من الاهتمام والاثارة العقلية ٠ ولو كان من حسن حظهم أن يصلوا الى هذا الكشف ، لأصبحوا الى هذا الحد فلاسفة ٠

مشكلة حرية الانسان

هناك مشكلة ثالثة تقترن بمشكلتى الله والخلود ، هى مشكلة حرية الارادة ٠ ولقد كان من أهم التغيرات العقلية التى أسفر عنها توسيع نطاق وجهة النظر العلمية ، تضاؤل مجالات تجربتنا التى لا تسودها الحتمية الدقيقة ٠ فقد كان الناس فى الأصل ينظرون الى الطبيعة كلها (والطبيعة البشرية بالطبع) على أنها خارجة أساسا عن القانون ٠ فالذهن البدائى كان يرى أنه اذا تدحرجت صخرة على جانب تل ، فذلك لأن للصخرة ارادة خاصة بها ، يمكن أن تمارس باختيار ٠ أى أن الذهن البدائى كان ينقل حرية الاختيار والحركة التى يستشعرها الانسان فى نفسه بوضوح ، الى كل الأشياء والمخلوقات ٠ فلكل منها ارادة مستقلة ، يمارسها بحرية ٠ على أن هذه النظرية الساذجة قد استبعدت ، فى معظم أرجاء العالم ، بعد أن عرفنا أن الأشياء المادية العادية تخضع لقوانين آلية ، على الرغم من أننا لسنا موقنين بعد بماهية هذه القوانين أو طريقة سيرها ٠

والحق أن نمو العلم قد أحدث تغييرا عميقا فى طريقة تفكيرنا ، فقد تمكن جاليليو ورفاقه فى العمل من صياغة هذه المعرفة المبسطة للواقع الآلى فى صورة قوانين لا يتطرق اليها الشك ٠ وفضلا عن ذلك ، فقد تبين أن هذه القوانين لا تقبل أى استثناء ، وتنطوى على تعاقب دقيق للعلة والمعلول ٠ ومنذ ذلك الحين ، أصبح القانون والنظام العلمى يبسط سيطرته على عملية طبيعية بعد الأخرى ٠ وامتدت حدود العالم الخاضع للعلم ، من مجال الأجسام المادية ، الى عالم الحياة الحيوانية ، ولم يعد أحد يسلم مقدما بأن وجود القدرة على الفعل الحركى يبطل المبدأ الأساسى القائل ان كل تغير ينتج عن تغيرات سابقة من نوع ما — أى ان كل حادث يتحدد بسبب ، ويؤدى الى نتيجة مناظرة له ٠

ولكن على الرغم من الزحف المتصل للقانون العلمى ، فقد كان هناك مجال عظيم الأهمية ، هو مجال الحياة البشرية ، يعد حتى عهد قريب بمنأى عن أى

تطبيق كامل لمبدأ الحتمية هذا · فبينما الناس قد تعلموا منذ عهد بعيد أن اجسامهم تخضع لقوانين آلية كثيرة تؤثر في الأشياء غير الحية (كالجاذبية مثلا) فانهم كانوا يتأثرون دائما بذلك الشعور الذى لا يمكن انكاره ، وأعنى به الشعور بأننا احرار في مجال الاختيار والارادة · هذا الشعور بالحرية يبلغ من الأهمية في التجربة البشرية حدا يجعل معظم الناس يسلمون دون جدال بأنه اذا كانت أفعالهم خاضعة للعوامل الفيزيائية ، فان ارادتهم تستطيع الاختيار على نحو يستقل عن أية سوابق · والواقع أن هذا الشعور يبلغ من القوة ، ويكاد يبلغ من الشمول ، حدا يجعل من العسير على أى شخص ليس لديه تكوين علمى أو فلسفى متعمق ، أن يعترف باحتمال أن يكون فعله واختياره معا متحددين تماما بحوادث سابقة (هى في العادة فعل واختيار سابقان) ، شأنها في ذلك شأن أى حادث آخر في الطبيعة ·

حرية الارادة في مقابل الحتمية : على الرغم من أن علم النفس الحديث قد دعم وجهة النظر الحتمية بقوة ، فان الحتمية ما زالت حتى الآن فرضا لم يتم اثباته ، ومن ثم فان المجال يكون فسيحا للجدل الفلسفى حول مسألة حرية الارادة في مقابل الحتمية · فلما كان موقف المذهب الحتمى منفرا تماما لمعظم الأشخاص ذوى الميول الدينية أو المثالية القوية ، فان المشاعر الفلسفية تحتد حول هذه المسألة ، على الأرجح ، أكثر مما تحتد حول أية مشكلة أخرى في ميدان الفلسفة، فالذهن الميال الى المذهب المثالى يرى في توسيع نطاق الحتمية الدقيقة بحيث تمتد الى مجال الحياة البشرية ، انكارا لتلك القدرة التى ترى أمثال هذه الأذهان أنها هى الميزة للانسان بحق ، وأعنىبها القدرة على اتخاذ القرارات الأخلاقية · أما الحجج القوية التى يأتى بها مذهب الحتمية (وهى الحجج التى سنعرضها بالتفصيل في فصل تال) فلا يبدو لها ، في نظر أصحاب النزعات المثالية الواضحة ، من القوة ما يبرر انكار حرية الارادة ·

على أن أيا من جانبى النزاع الحاد الخاص بحرية الارادة لم يفلح في قهر الجانب الآخر ، وما زالت هذه المشكلة ، على الأرجح ، أكثر أبناء الفلسفة اثارة للضجيج وللمتاعب · ولكن هناك على الأقل احتمالا في أن يؤدى تطور علم النفس الى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد · ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيدا لأمها الفلسفة ، اذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل انه ليس كل أفراد ذريتها حالات مستعصية يستحيل تقويمها · ولا جدال في أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة ، اذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب بقدر ما أثارت هذه ·

الميدان الأخلاقى ومشكلاته

والمسألة الرئيسية التالية التى يتعين على الفيلسوف المتخصص أن يعالجها هى أقرب الألغاز الفلسفية الى الطابع العملى ٠ ففى وسع المرء أن يستبعد المشكلات التى عرضناها حتى الآن ، على أساس أنها ليست بذات أهمية عملية ملحة ، مهما تكن حقيقتها ودلالتها من حيث هى مشكلات عقلية ، ولكن ها هى ذى مشكلة تعد أكثر المشكلات الانسانية الكبرى اتصالا بالانسان ، وأعمقها تأصلا فيه ، وربما أشدها الحاحا عليه ، وأعنى بها : ما الحياة الخيرة ؟ أما أولئك الذين ينفرون من أى سؤال يتضمن لفظ « الخير » خشية أن يؤدى الى اقحامهم فى جدل حول الأخلاق ، فمن الممكن أن نعيد صياغة السؤال لهم دون أن يفقد شيئا من دلالته ، بحيث يصبح : ما أهم شىء فى الحياة ؟ أو (اذا شئنا أن نستخدم صيغة يشعر مؤلف الكتاب نحوها بميل شخصى قوى) : ما أكثر شىء يجعل الحياة جديرة بأن نحياها ؟

والواقع أن مشكلة الخير الأقصى أو النهائى ، وطبيعته وعلاقته بكل القيم ، هى من أهم الموضوعات التى يبحث فيها ذلك الفرع من الفلسفة المسمى « بالأخلاق » ٠ وهناك احتمال فى أن الفصول القادمة التى تعالج المشكلات الأخلاقية ستكون هى أطرف المشكلات فى نظر أغلبية من القراء ٠ فمثلا : هل « السعادة » أهم شىء فى الحياة ؟ وان كان الأمر كذلك ، فما علاقة السعادة « باللذة » ، التى كان السعى اليها يعد ، تقليديا ، من البواعث الرئيسية للسلوك البشرى ؟ وهل يمكن أن يكون تحقيق نوع من « الكمال » أهم حتى من بلوغ السعادة ، أم أن « خدمة الآخرين » قد تكون هى أقصى خير فى الحياة؟ وما موقع « الواجب » و « الالتزام » ؟ وما العلاقة بين كل من هذه المعانى النهائية المحتملة فى الأخلاق ، وبين حياتنا ككل ، وما تأثير كل منها فى حياتنا اليومية لو اخترناه بوصفه الخير الاسمى summum bonum؟

من الواضح أن الأخلاق هى أقل فروع الفلسفة تعرضا للاتهام بالبعد عن الميدان العملى ٠ ذلك لأنه أيا ما كان رأينا فى أهمية الأسئلة من أمثال « من أين نأتى ؟ » أو « الى أين نذهب ؟ » ، فان السؤال عما ينبغى أن نفعله خلال حياتنا هو سؤال عملى تماما ٠ فمسألة ما يتعين علينا أن نفعله بأيامنا وما ينبغى أن نحاول صنعه بحياتنا ، هى فى نظر الناس جميعا أشمل الموضوعات العملية وأعظمها أهمية ٠ قد يكون المثقفون وحدهم هم الذين يرون جدوى فى البحث النظرى حول طبيعة الحقيقة النهائية ، ولكن الناس جميعا ، حتى أقلهم حظا من الثقافة ، يجدون أنفسهم أحيانا منغمسين فى مجادلات عنيفة حول طبيعة الحياة الخيرة ، وما اذا كان من واجبهم أن يفعلوا هذا أو ذاك ٠ واذا كنا موقنين بأن التفلسف أمرلا مفر منه ، فان الأمر الأكثر من ذلك يقينا هو أنه ليس ثمة مهرب من ضرورة اتخاذ قرارات أخلاقية على الدوام ٠ وفى هذا المجال يكون

الدور الأكبر للفيلسوف هو أن يجعل هـذه القرارات عاقلة ومنطقية ومرضية بقدر الامكان . وتشكل محاولة جعل هذه القرارات على هـذا النحو موضوع « علم الأخلاق » .

وهناك مشكلات أخرى عديدة تنتمى الى أسرة الفلسفة الكبيرة ، بعضها له من الأهمية ما يستحق معه أن نفرد له فصلا مستقلا فى الصفات التى ستأتى فيما بعد . فسوف تقتضى مشكلة الحقيقة والمشكلات المعقدة المتعلقة بعلم الجمال اهتماما خاصا ، ما دامت تنطوى على مشكلات تتعلق بالفلسفة ككل . ومع ذلك فالأفضل أن نرجىء أية اشارة الى هذه المشكلات حتى نكون متأهبين تماما لبحث ما تنطوى عليه من صعوبات ، اذ أن أى تقديم موجز لهذه المشكلات قد يبعث فى القارىء مزيدا من الحيرة ، بدلا من أن يساعده على فهمها .

هـدف الفلسفة

لا بد أن يكون قد اتضح لنا الآن أن المهمة التى يأخـذها الفيلسوف عـلى عاتقه ليست مهمة هينة أو هدفا متواضعا . فالفيلسوف ـ كما أحسن أفلاطون التعبير عن مهمته ـ هو من يشاهد كل زمان وكل وجود . وهو اذ يتخذ من المعرفة كلها ميـدانا له ، ومن التجـربة بأسرها مادة خاما لبحثه ، يهدف الى وضع مركب لا يخرج عنه أى وجه للوجود ، أو أى جزء من الفكر ، أو أية ذرة من الواقع . وعلى ذلك فكل شىء فى الكون داخل فى نطاق التجربة البشرية ، يدخل أيضا فى نطاق الفلسـفة . وكل ما يمر بنا ، أو يؤثر فينا أو يترك أى أثر فى وعينا ، يهم الفيلسوف . وهو لا يستطيع أن يقبل أى مثل أعلى أقل من تكوين صورة شاملة تامة التوحد للواقع ، وهـو يقصد بالواقع عادة مجموع التجربة كلها ـ من ماضية وحاضرة ومستقبلة ، وفعلية وممكنة . فكل شىء ، فى كل مكان ، وحيثما حدث ، هو وقود لآلة الفيلسوف الذهنية .

أما مسألة تحـديد المدى الذى يستطيع الذهن البشرى أن يذهب اليه من أجل بلوغ مثل هذا المثل الأعلى الهائل ، فلا بد لبحثنا من الانتظار حتى نعالجها فى الفصول القـادمة . أما الآن فحسبنا أن نذكر أن لدى الفيلسوف شـعوراً واضحا كل الوضوح بأن مثل هذا المثل الأعلى لم يتحقق حتى الآن . وفضلا عن ذلك ، فقد يكون من الأفضل الاعتراف صراحة بأن هناك مفكرين محدثين كثيرين يؤمنون باستحالة بلوغ هذا الهدف . فهنـاك جـزء كبير من النشاط الفلسفى المعاصر يتركز حول السؤال : ما هى قدرات الذهن ، وما هى بالضبط حدود المعرفة البشرية ؟ ولكن على الرغم من هـذه الشكوك الحـديثة فى قدرة الذهن البشرى على بلوغ ذلك الهدف الذى كان الفيلسوف يضعه نصـب عينيـه فى العصور السالفة ، فان هذا الهدف ما زال مثلا أعلى . ومن المؤكد أن الرغبة فى معرفة أشمل وفهم أوسع ، هى بالفعل الدافع الأساسى لوجـود كل فيلسوف أصـيل .

الفلسفة بوصفها نشاطا يمارسه البشر أجمعون : لا يمكن أن يكون هناك مفر من هذه المحاولة للتفكير منطقيا حول تجربتنا فى مجموعها ، ولجعلهامعقولة بقدر الامكان · قد يختلف الأفراد فى درجة المعقولية التى يبحثون عنها وسط التجارب اليومية المختلطة ، ولكن لا بد لكل منا ، لكى يجد الحياة محتملة ، من أن يكتشف نظاما وأحكاما ما فى المادة الخام التى تتدفق الى وعينا ساعة بعد ساعة أثناء مضى حياتنا · فكلنا ــ حتى أقلنا ثقافة أو أكثرنا سذاجة ــ نقوم بالضرورة بجهد لا ينقطع من أجل الاهتداء الى معنى من وراء الافتقار الظاهر الى المعنى ، ومن أجل كشف وحدة تحت التنوع السطحى ، ومن أجل فرض قدر معين من النظام على الفوضى البادية لتجربتنا الشخصية ــ وهذا الهدف الأخير هو أهم هذه الأهداف جميعا · وربما كان قدر كبير من هذه الجهود غير واع أو غير واضح المعالم ، غير أنه لا مفر لنا من بذلها · فبغض النظر عن عمرنا أو مهنتنا ، أو تعليمنا ، أو المدينة التى نعيش فيها ، فان هذا الجهد يمثل الحد الأدنى من النشاط العقلى على المستوى الانسانى للوجود ·

وهذا بعينه هو ما يفعله الفيلسوف بدوره · فاذا كانت الفلسفة ، كما يعتقد الكثيرون ، تمثل الحد الأقصى من النشاط العقلى ، فمن الواجب أن نستنتج أن الحد الأدنى الذى لا مفر منه ، وكذلك الحد الأقصى للفكر البشرى ، يتعلقان معا بمهمة واحدة : هى كشف النظام والمعنى فى تجربتنا التى تنساب من لحظة الى أخرى · أما الفارق الأساسى بين هذين المستويين العقليين فقد أشرنا اليه من قبل · فالفيلسوف يزاول عن وعى نشاطا يشغل وقته بأكمله ، على حين أن معظم الأذهان تزاول عن غير وعى نشاطا متقطعا · غير أنهما معا يسيران فى طريق واحد · ومن الطبيعى أن يقطع المسافر المتفرغ للسفر شوطا أبعد ، ويرى خلال الطريق أمورا أكثر بكثير ، ولكن لا مفر للاثنين معا من أن يكونا رفيقى طريق · وسواء شئنا أم لم نشأ ، فلا بد لنا جميعا ، بوصفنا بشرا ، من أن نسير على نفس الدرب · أما الى أى مدى نذهب ، وما مقدار ما نهتدى اليه أثناء سيرنا ، فهذا أمر يتوقف على ذكائنا ، ومزاجنا ، وتعليمنا ، ومع ذلك ، فليس لنا مفر من القيام برحلة ما ·

اننا لن نحاول فى الصفحات الآتية أن نفرض على الطالب أية مجموعة من الاجابات على هذه المشكلات الكبرى للعالم الفلسفى ، بل سنحاول طوال الوقت أن نقدم أوفى موجز ممكن للاجابات الرئيسية التى صاغتها المدارس المتعددة وأقطابها الأفراد ، حتى نعين القارىء على تنظيم آرائه وتجاربه الخاصة فى كل أكثر احكاما وارضاء · ونحن لا نستطيع أن نعد القارىء بأنه سيجد فى الفصول التالية اجابات على كل الأسئلة النهائية ، ولكن أغلب الظن أن الطالب المفكر سيجد على الأقل أن ضوءا جديدا قد ألقى على هذه المشكلات العسيرة · والأهم من ذلك هو أن من المحتمل أن يجد هنا مادة خاما تسهم بدور هام فى تمكينه من صياغة وجهة نظر فلسفية خاصة به ·

الفصل الثانى

الفلسفة وجيرانها

لا بد أن يكون القارئ قد شعر ، عند هذه النقطة من دراستنا ، بشيء من الحيرة حول العلاقات بين الفلسفة وبعض الميادين الفكرية الأخرى • فمن الجائز أن كثيرا من التعريفات التى قدمناها توحى بأن الفلسفة تتداخل مع اثنين على الأقل من جيرانها ، هما : العلم والدين ، وربما تكرر عملهما بلا داع • أليس معنيا ، فى المحل الأول ، بطبيعة العالم الفيزيائى وتركيب الكون ؟ أليست هذه المسائل بعينها هى موضوع اهتمام الفيزياء والكيمياء والفلك والجيولوجيا ؟ أو لم تقدم هذه العلوم اجابات كاملة ومحددة الى حد معقول ؟ وما الذى يستطيع الفيلسوف أن يفعله أكثر من ذلك ـ بل ما الذى يستطيع أن يريده أكثر من ذلك ؟ أما فيما يتعلق بالأسئلة العظيمة الأهمية ، المتعلقة بدور الانسان فى الكون ومعنى تجربتنا ، فأ ىهدف يمكن أن يكون للدين سوى تقديم اجابات عن هذه الأسئلة ؟ وهنا أيضا نتسائل : أى دفاع نستطيع أن ندافع به عن الفيلسوف وعمله ؟

فى اعتقادنا أن أفضل وسيلة لاكتساب مزيد من الفهم لميدان الفلسفة ، بعد التعريف المبدئى لميدانها ، الذى عرضناه منذ قليل ، هى أن نعالج الموضوع بطريقة سلبية ونوضح ما لا تكونه الفلسفة • فمع اعترافنا بأن ميدان الفلسفة له صلات هامة جدا بالعلم والدين معا ، وبأنه يسعى الى الاتيان باجابات أساسية من نفس النوع الذى يسعيان الى الاتيان به ، فان الفوارق بين الميادين الثلاثة مع ذلك أهم مما بينها منأوجه الشبه • فاذا استطعنا أن ننفذ الى أعماق هذه الفوارق فى الغاية والمنهج معا ، لقطعنا بذلك شوطا لا بأس به فى سبيل فهم روح الفلسفة ومضمونها •

ان للفلسفة ، شأنها شأن كل ميادين النشاط البشرى ، صلات وثيقة بالبعض من جيرانها ، وصلات سطحية فقط بجيران آخرين • وأقرب صلاتها هى تلك التى تجمعها بالعلم من جهة وبالدين من جهة أخرى • وهناك ارتباطات أقل وثوقا ، بين الفلسفة وبين الفن والأدب ، ، على الرغم من أنه لايوجد ، كما رأينا من قبل ، أى ميدان للنشاط وأى ميدان للفكر يعد خارجا تماما عن نطاق البحث الفلسفى • فكل شيء يسهم فى هذا البحث ، وما كان اختيارنا

للعلم والدين على التخصيص لاجراء هذه المناقشة الخاصة المتعلقة بالفلسفة الا أن أهميتها بالنسبة للبحث الفلسفى أعظم • كذلك فان الخلط بين مجال الفليسوف وبين هذين الميدانين المجاورين له ، هو أكثر وقوعا من الخلط بينه وبين أى ميدان آخر • وهذا الخلط أمر طبيعى ، وما دمنا فى الفلسفة نعالج موضوعا قريبا كل القرب من الموضوعات التى يعالجانها • وبالاضافة الى ذلك فان المشكلات الخاصة بهذه الميادين الثلاثة تتداخل الى حد بعيد • وهناك قدر كبير من التشابه فى اللغة المستخدمة فيها • ولكن ، مهما كان هذا الخلط أمرا طبيعيا ، فان تخليص تفكيرنا منه أمر لا بد منه لأى فهم للفلسفة • ولقد كانت نتائج هذا الخلط خطيرة بوجه خاص فى العلاقات بين الفلسفة والدين ، وهى العلاقات التى سوف نستهل بها مناقشتنا ••

الفلسفة والدين

من أخطر العقبات التى اعترضت عمل المفكر الفلسفى خلال قرون طويلة ، الفكرة القائلة ان الفلسفة والدين ، نظرا الى ما فى موضوعهما من تداخل جزئى هما توأمان عقليان متلاصقان ، لا يستطيع أحدهما أن يذهب الى أى مكان دون الآخر • ولقد كان هذا الربط مصدر متاعب للتوأم الفلسفى بوجه خاص ، اذ أن الدين كان عادة يحتل مركز السلطة السائدة ، وبالتالى كان قادرا على تحديد سرعة أى تقدم واتجاهه • ففى الجزء الأكبر من القرون الوسطى ، مثلا ، كانت العلاقة الرسمية بين الفلسفة والدين تتلخص فى أن للفيلسوف الحرية فى الوصول الى أية نتائج قد يوحى بها تفكيره — شريطة ألا تكون هذه النتائج متعارضة مع نتائج الوحى واللاهوت المقدس • ومن الجائز أن عددا قليلا من مفكرى العصور الوسطى هو الذى وجد فى هذا القيد من المضايقة ما قد يجده فيه معظم فلاسفة اليوم ، ولكن من الواضح أن ذلك القيد لم يكن متمشيا مع الحرية العقلية كما نفهمها فى وقتنا الحالى • وعلى حين أن سيطرة الدين على الفلسفة لم تكن دائما كاملة بالقدر الذى كانت عليه فى العصور الوسطى ، فان الكنيسة (فى فرعيها الكاثوليكى والبروتستانتى معا) لم تكن على استعداد ، خلال الجزء الأكبر من تاريخها الطويل ، للسماح للفكر النظرى بالتنقل بحرية فى جميع أرجاء عالم الفكر • ذلك لأن الكنيسة كانت عادة تبدى رغبتها فى أن تقوم هى ، على الأقل ، باصدار جوازات السفر التى تبيح القيام بأمثال هذه الرحلات ، وبذلك تحتفظ لنفسها بسلطة البت فيمن يسمح له بالسفر الفلسفى • والواقع أن الفلسفة لم تتمكن من التحرر من هذه القيود الا منذ أقل من قرنين من الزمان ، حتى فى البلاد الديمقراطية الليبرالية ذاتها ، بل ان هذه الحرية قد اكتسبت ، فى مجالات معينة ، منذ وقت يذكره أناس مازالوا أحياء • ولما كان هذا الاستقلال قد اكتسب بعد كفاح مرير ، فمن المنطقى أن تنظر اليه جماعة المشتغلين بالفلسفة على أنه أهم الحريات المدنية ، وأن تعده جديرا بأن يحفظ بأى ثمن •

صعوبة المحافظة على الاستقلال : على الرغم من أن الفلسفة قد وصلت آخر الأمر الى موقف تستطيع أن ترفض فيه الاعتراف بأى واجب نحو العقيدة ، أو قبول أى مركز خاضع لها ، فقد أتت أوقات كان الفيلسوف يبدو فيها كما لو كان قد قفز من المقلاة الى النار • ففى صراعه للتحرر من سيطرة الدين ، كان طبيعيا أن يتحالف مع العالم ، الذى مر بتجربة مشابهة لتجربة الفيلسوف الى حد بعيد قبل حصوله على استقلاله • وفضلا عن ذلك فان النمو الرائع للعلم خلال الفترة التى كانت الفلسفة فيها تكافح فى سبيل استقلالها ، كان أحيانا يشعر الفيلسوف بخشوع مفرط ، بحيث اتجه فى أحيان معينة الى ربط تفكيره بذيل « طيارة » العالم ربطا أوثق مما ينبغى • وسوف يتضمن الفصل التالى مزيدا من المعلومات عن هذا الخضوع الممكن من الفلسفة للعلم • ولكن مهما تكن حقيقة هذا الخطر ، فان المشكلة الرئيسية ، من الوجهة التاريخية ، كانت المحافظة على التأمل الفلسفى متخلصا من القيود اللاهوتية • لذلك سنبدأ تحليلنا للارتباطات بين الفلسفة وجيرانها ببحث علاقاتها بالدين •

الفرق بين الفلسفة والدين

الفارق الأول ــ الموضوع :

تختص الفلسفة ، شأنها شأن الدين ، بوضع اجابات على أسئلة نهائية معينة • والأسئلة التى يشترك فيها الميدانان بوضوح هى أصل الانسان ومصيره ، وعلاقته بالكون الذى يعيش فيه ، وطبيعة الله • وعلاقة الانسان بالله ، وخلود النفس ، وحرية الارادة ، وعلاقة السلوك الانسانى بالسعادة الانسانية • ولاشك أن اشتراك الميدانين ، منحيث الموضوع ، فى مثل هذه المشكلات الكبرى ، يكفى فى ذاته لكى يجعل الميدانين يتداخلان تداخلا جزئيا • ومع ذلك ، فهناك على الأقل أربعة أمور تفصل بين الميدانين فصلا أوضح بكثير • فمن الملاحظ أولا أنه ، بينما نجد أن جزءا كبيرا من الموضوعات التى يبحثانها مشترك بينهما ، فان جزءاً كبيرا منها مختلف أيضا • فالفلسفة مثلا تتعمق فى مشكلة قدرة الذهن على معالجة تجربته معالجة كافية • أما الدين فيحل هذه المشكلة عادة بافتراض مصدرين للمعركة ، هما العقل والايمان ، ولا يحلل قدرات أى منهما على أى نحو من الدقة التى تحللها بها الفلسفة • كذلك فان الفلسفة أكثر اهتماما بالمشكلات العلمية وشبه العلمية ، كأصل الكون المادى وتاريخه وقوانينه وتركيبه العام ، وأصل الحياة وتطورها ، وطبيعة العلية ، وما الى ذلك • ويمكن القول بوجه عام ان مجال نشاط الفيلسوف أوسع من مجال نشاط رجل الدين ، ومن ثم فان المشكلات التى يعالجها الفيلسوف تشمل نطاقا أوسع بكثير • وعلى أية حال ، فمن الانصاف أن نقول انه بينما الاثنان يبدآن بكثير من المشكلات المتماثلة ، فالأرجح أن يظل الفيلسوف ، بعد مضى وقت طويل من اهتداء المفكر الدينى الى اجابات مرضية ، يناضل بعنف فى سبيل الاهتداء الى ما يعده « حلولا أفضل » لنفس المشكلات • والمقصود بهذه الحلول الأفضل ، اجابات أدق وأشمل • وبهذا تكون الفلسفة ميالة الى النظر الى الأذهان

الدينية على أنها معرضة لقبول حلول أسهل مما ينبغى • وأخيراً فأغلب الظن أننا فى أية لحظة نرقب فيها الفيلسوف وهو يعمل ، سنجده يناضل لحل مشكلات لا تهم اللاهوتى الا بطريق غير مباشر ، ان كانت تهمه على الاطلاق • أى ان الفلسفة ، بوجه عام ، تتجاوز اللاهوت فى نطاقها ومدى تحليلها لأية مشكلة تبحثها •

الفارق الثانى ـ المناهج :

والفارق الثانى بين الميدانين مرتبط بالأول ، وهو متعلق بالمناهج التى يستخدمها كل منهما • فالدين ، كما رأينا منذ قليل ، يقبل قضايا معينة على أنها موضوعات للايمان ـ أى يقبلها تصديقا ـ على حين أن الفلسفة لا تقبل ذلك • ولعل من المفيد ـ دون الدخول فى استطراد طويل نناقش فيه منطق الايمان أو سيكولوجيته ـ أن نشير بايجاز الى معنى «الايمان» ما دام هذا اللفظ يستخدم عادة فى الدوائر الدينية والفلسفية معا • فاللفظ ، فى معناه العادى ، يدل على قبول رأى أو مذهب على أنه ينطوى على حقيقة لا تستمد من المصادر الحسية أو من العمليات العقلية • ويعد ذلك المذهب عادة ذا أصل من نوع الهى أو خارق للطبيعة ، فهو نتيجة « للوحى » ، الذى يدل بدوره على أية وسيلة يتلقى بها الانسان مباشرة اتصالا من العالم الخارق للطبيعة • وقد يكون هذا المصدر كتابا (كالكتب المقدسة) ، أو أحاديث نبوية ، أو تجارب صوفية من نوع ما • ومع ذلك فلا بد أن يكون الوسيط المباشر للوحى انسانا ما ، ولكن قدرته على أن يكون حلقة اتصال بين الله والناس العاديين تؤخذ بدورها على أنها موضوع للايمان •

ومن الصحيح بالطبع أن المفكر الدينى يستخدم المنطق والعقل ، ويحرز فى ذلك نتائج رائعة ، عند شرحه لتفاصيل هيكل التفكير الدينى ، غير أن المنطق والعقل يستخدمان هنا لاضافة أدلة عقلية الى مايقبله هو ، مع سائر المؤمنين • على أساس الأيمان • وفى معظم حالات التفكير الدينى ، نجد أنه اذا ظهر تعارض أو تناقض بين وحى « الايمان » وثمار « العقل » ، فان الأخيرة تخضع للأولى ، وتخلى استنتاجات العقل مكانا لمشاعر الرضا التى يستطيع الايمان بعثها فينا • أما فى الفلسفة فان للعقل والمنطق دوراً رئيسيا • فالفيلسوف على استعداد تام (بل هو حريص كل الحرص) على صياغة نظرة الى العالم ترضى مطالب الرأس والقلب معا ، أما اذا لم يكن هناك مفر من التضحية بأحدهما ، فهو فى الأغلب يضحى بأشواق القلب •

الفلسفة والعقل : كل هذا يعنى أن الميل الطاغى للفيلسوف انما هو الميل الى المعرفة ، مهما يكن الثمن : فاذا ما أدى بحثه وراء المعرفة والفهم الى تفسير للتجربة يوازى تفسير معظم الأديان ، كان ذلك أفضل • أما اذا أدى استدلاله بمنطق محكم الى نظرة للعالم لا تكون لحياتنا فيها من غاية أو قيمة الا مانستطيع تحقيقه بجهودنا الخاصة فى عالم غير شاعر بوجودنا ولا مكترث بسعادتنا ، فليكن

الأمر كذلك · أى ان الفيلسوف يبذل كل جهد للسير وراء العقل الى أية نتيجة يؤدى اليها · وهو يسعى ، بقدر ما فى البشر من طاقة ، الى مجاراة العالم وتجاهل نزوعه الانفعالى خلال بحثه عن الحقيقة · وفى ذلك يقول برتراند راسل: « ان لب النظرة العلمية هو رفض النظر الى رغباتنا وأذواقنا واهتماماتنا على انها تمدنا بمفتاح فهم العالم » (١) · وبينما الفيلسوف لا يحقق دائما هذا المثل الأعلى الصارم بنفس الكمال الذى يتعين على العالم أن يحققه به ، فان تفانيه من أجله ، بوصفه مثلا أعلى ، يفيد فى التمييز بين نشاطه وبين نشاط المفكر الدينى ·

ويذكر مؤلف الكتاب أنه سمع ذات مرة سيدة متقدمة فى السن طيبة النوايا ، تسال فيلسوفا صارم الذهن : « ولكن ألا تستطيع أن **تقنع نفسك عقليا** بمثل هذا الايمان ؟ » فكان جوابه الفورى : « أليس ما تعنينه هو : ألا استطيع أن أبرر لنفسى (٢) هذا الايمان ؟ » وهو يعنى بذلك عمل نفس الشىء الذى يحرص العالم والفيلسوف معا كل الحرص على تجنبه — ألا وهو ترك انفعالاته ، ورغبته البشرية الطبيعية فى العيش فى عالم ملائم لنا ولغاياتنا ، تؤثر فى النتائج التى يتجه اليها استدلاله · فمهما تكن ضروب الارضاء الأخرى التى قد تتيحها الحياة للفيلسوف ، فلا بد له من أن يكتسب الرضا العقلى قبل كل ما عداه · وبينما بعض الأشخاص يرون أن أى مفكر يضع رضاء العقل فى مرتبة أعلى من رضاء القلب ، لا يكاد يكون بشرا ، فان الفيلسوف يرى أن أى موقف مخالف لذلك لا يمكن أن يكون جديراً بكائن مفكر ·

وهناك مشهد معين فى احدى التراجيديات اليونانية القديمة ، يمكن أن يبصرنا بطبيعة هذا المسعى الفلسفى · فى هذا المشهد يعود أجاكس ، وهو أحد أبطال الجيش اليونانى فى حربه الطويلة ضد الطرواديين ، ولكنه بطل يتسم بشىء من الغباء ، يعود الى داره بعد سقوط طروادة ، وهو يتيه فخرا وخيلاء بفتوحاته فى ساحة الوغى · وفى آخر الأمر ، تشعر آلهة الأولمب المتسامحة ذاتها بالسأم من غروره ، وتدبر له عقابا مناسبا ، ففى ذات يوم تسلبه الآلهة عقله حيث يضطر الى مهاجمة قطيع من الغنم ، وذبح الكثير منها متوهما أنه ما زال يقاتل أهل طروادة · وعندما يستعيد رشده ، يكون قد أصبح موضع سخرية اليونان بأسرها : فها هو ذا أجاكس ، المحارب المغوار ، يقضى وقته

---

(١) برتراند راسل : « العلم والحضارة Science and Culture فى كتاب « التصوف والمنطق Mysticism and Logic» » ·

(٢) يلاحظ أن المعنى الكامل لهذا الحوار لا يتضح الا فى الانجليزية ، حيث تقابل كلمة « تقنع نفسك عقليا » لفظ rationalize myself into وكلمة « أبرر لنفسى » لفظ reason yourself into ، واللفظان الانجليزيان مشتقان من أصل واحد · (المترجم)

الآن فى ذبح الغنم ! على أن مثل هذه السخرية أمر لا يحتمل فى نظر شخص لديه دوافع أنانية قوية كهذا البطل السابق • لذلك قرر أجاكس ، بعد امعان الفكر فى موقفه ، أن يعمد الى الانتحار ــ وهو الحل التقليدى لمثل هذه المشكلة• فأخذ يشحذ سيفه الذى أصبح الآن مدنسا ، ثم تريث لحظة أخيرة محاولا أن يفهم ما الذى حدث له بحيث جعل مكانته كبطل تنحط الى هذا الحد المؤسف • وقبل أن يغمد سلاحه فى نفسه يهتف صارخا للآلهة المنتقمة : « النور ! النور ! يا ليتنى أموت فيه ! » • فى هذه اللحظة الأخيرة من حياة اجاكس ، ارتفع الى المستوى الذى يحاول الفيلسوف أن يعيش فيه فى كل الأوقات : فالشوق الى المعرفة قد سما فوق كل شوق آخر ، وهو قد رأى أن الموت يغدو أقل مرارة واذلالا لو أمكن أن يقترن بالفهم •

التضاد مع الموقف الدينى : ليس فى وسع الدين أن يقدم نظيرا لهذا الموقف الفلسفى • فالهدف الأول لكل عقيدة تقريبا هو اعطاء اتباعها احساسا بالسلام والانسجام • وأفضل وسيلة تحقق بها هذا الهدف هى أن تفترض عالما يكون فيه للفرد قيمة وغاية ، ويكون فيه لحياته معنى لشىء أو لشخص غيره هو ذاته وغير المقربين اليه • فاذا لم يستطع رجل الدين أن يجد أسبابا عقلية لهذا الاعتقاد ، فانه يجعل العقل خاضعا ، ويهيب بالايمان أن يمده بالاقتناع الذى يفتقر اليه • وعلى قدر ما يطلب الفيلسوف رضا **عقليا** ، يطلب الشخص المتدين رضا انفعاليا • وكل نوع من الذهنين تتملكه الحيرة عادة حين يجد الآخر قانعا بهذا المستوى فى الرضا ، وكل منهما يجد فى الطرف الآخر ، فى أغلب الأحيان ، شخصا ينظر اليه شذرا •

الاختلاف الثالث ــ المسلمات المبدئية :

والعامل التالى الذى يفيد فى التفرقة بين هذين الميدانين الكبيرين يتبع العاملين اللذين أوضحناهما عن كثب • هذا العامل هو درجة التسليم التى يأخذ بها كل منهما قبل بدء عملياته العقلية • وهذا يشمل المسلمات والمصادرات وشتى أنواع الأفكار المفترضة •

ففى الفلسفة مثلا يبذل جهد كبير لتجنب التسليم مقدما بأى شىء ما لم يكن ضروريا ضرورة مطلقة ، بل ان الفيلسوف يبذل جهدا أعظم للاحتراس من المسلمات الخفية أو اللاواعية • ويشعر الفيلسوف بأن وجود مسلمات غير معترف بها هو احدى العقبات الكبرى فى وجه التفكير الواضح ، ومن ثم فهو يسعى على الدوام الى تطهير فكره من أى أثر لها •

مشكلة الله بوصفها مثلا : فلنضرب لذلك مثلا من التضاد بين موقفى كل من الميدانين من مشكلة الله • فاللاهوتى قد يخصص مجلدات لمناقشة طبيعة الله ــ وعلاقاته بالكون والنفس البشرية الفردية ، الخ • ولكن مهما طالت مناقشته ، ومهما تكن دقة تحليله لفكرة الله ، فان هذا كله يرتكز على أساس افتراض أن الله موجود • وحتى عندما يشتمل التحليل اللاهوتى على ما يسمى

بأدلة عقلية على وجود الله ، فاننا نجد دائما اقتناعا انفعاليا بهذا الوجود ، هو أهم بكثير من أى اثبات مبرهن عليه عقليا • فهناك شيء واحد مؤكد على الأقل فى نظر المفكر الدينى ، مهما تكن الصفات الايجابية أو السلبية لله ، وسواء أكان مشخصا أم غير مشخص ، وأيا ما كان دوره فى أمور البشر : هذا الشيء المؤكد هو أن الله موجود • فهو يوجد على نحو ما ، وفى مقر ما (١) ومعظم اللاهوتيين يعترفون صراحة بأن الله ، هو المسلمة الكامنة من وراء كل تفكير لهم • أما المؤمن العادى فقلما يكون شاعرا بأنه يأخذ وجود الله ، دون أن يشعر ، قضية مسلما بها فى أى تفكير يقوم به حول هذا الموضوع • وبالاختصار ، فبينما اللاهوتى يعترف عادة بمسلمته الأساسية فان الذهن المتدين الأقل ثقافة نادرا ما يعترف بذلك •

موقف التجرد فى الفلسفة : يتميز موقف الفيلسوف ، على خلاف موقف التفكير الدينى بمستوييه السالفى الذكر ، بأنه موقف تجرد ونظر خالص • فهو يرى أن مسألة الله بأسرها ، من حيث وجوده ، ومن حيث طبيعته معا ، هى مسألة مفتوحة تماما • فالفلسفة لا تعرف « أمورا مقدسة » لا يمكن الاقتراب منها • والمفكر الميتافيزيقى لا يشعر عند معالجته لمفهوم الكائن الاسمى بخشوع يزيد على ما يشعر به ازاء أية مسألة أخرى من تلك المسائل القصوى التى يحار لها ذهن الانسان • وان من أول ما يتعلمه دارس الفلسفة ، أن نفس وجود ميدان الفلسفة هذا — بوصفه نشاطا عقليا له دلالته — يتوقف على حقنا فى مناقشة أية فكرة ، أو أى تصور ، أو قيمة ، أو قانون ، أو نشاط ، أو نظام داخل فى نطاق التجربة البشرية • وكما يقال أحيانا على سبيل المزاح ، فحتى الله نفسه ينبغى « أن يقدم أوراق اعتماده أمام مدخل مدرج الفلسفة •»

هذا الموقف النظرى المتجرد الذى تقفه الفلسفة ، يجعل النتائج التى يصل اليها الفيلسوف أقل تعرضا للاشتمال على مسلمات خفية • فهو يختبر تفكيره ويعيد اختباره مرارا ، لكى يتأكد من عدم تسلل أية مصادر لم يعترف بها ، أو أى افتراض سابق ، فى لحظة لم يأخذ فيها حذره • والحالة المثلى هى تلك التى يبدأ فيها تفكيره دون أية مسلمات فيما عدا ما هو ضرورى تماما لمزاولة هذا النشط الفكرى • وهو يتمنى لو أمكن انقاص هذه المسلمات الى اثنتين أو ثلاث ، كوجوده الخاص مثلا ، ووجود العالم الخارجى ، ووجود نوع من

---

(١) فى الأصل الانجليزى Somewhere ، وهى كلمة تدل على « الموضع » أو « الجهة » • وعلى أية حال فاستخدام المؤلف لها لا يدل على أنه غافل عن الحقيقة اللاهوتية المعروفة من أن الله ليس له مكان • والأرجح أن المقصود بهذا اللفظ هو الاشارة الى احتمال كون الله اما فى العالم واما فى النفس البشرية ذاتها •
(المترجم)

علاقة المعرفة أو التجربة بينهما · وبينما انه من المشكوك فيه أن يستطيع كل فيلسوف أن يدعى صادقا أن عتاده العقلى قد أنقص فى الأصل الى هذه العناصر التى لا تقبل مزيداً من النقصان ، فانه يدعى عادة أنه بذل جهدا واعيا للكشف عن جميع المسلمات ـ وضمنها تلك المسلمات التى لا غناء عنها ، كهذه التى تحدثنا عنها ·

الفلسفة وحقائق الدين « الواضحة بذاتها » : ينطبق ما قلناه عن فكرة الله على جميع المصادرات الأخرى التى يبنى عليها أى مذهب فى الفكر الدينى· فكثير من الأديان ، مثلا ، تبدأ بناءها اللاهوتى بمجموعة معينة من « الحقائق الواضحة بذاتها » · هذه الحقائق لا تتعلق عادة بوجود الله وحده ، وانما تتعلق أيضا بقدرته الشاملة ، وعلمه المحيط ، وحضوره فى كل شىء ، وخيره المطلق ، ودوره بوصفه خالق الكون ، الخ · وقد تبدو القضايا الايجابية المتعلقة بهذه المسلمات كلها ، فى نظر المؤمن ، أوضح فى حقيقتها من أن تحتاج الى برهان ، فهى تبدو « واضحة بذاتها » · ولكنها لا تبدو كذلك فى نظر الفيلسوف · فكلمة « واضح بذاته » تمثل تحديا له · وبمجرد أن يرى هذا اللفظ أو يسمعه ، نراه ميالا الى أن يقول : « قف عندك ! ان « الواضح بذاته » ليس بالصفة التى يمكن اطلاقها بمثل هذه السهولة · فما الذى تعنيه بها حقيقة وفى نظر من تكون قضيتك واضحة الصحة الى حد لا تحتاج معه الى دليل ؟ » ويلى ذلك عادة مقارنة بين القضية موضوع البحث وبين بعض الأمثلة الكلاسيكية للوضوح الذاتى ، كتلك التى تتمثل فى البديهيات الكامنة من وراء هندسة اقليدس · ومن هذه النقطة تنتقل المناقشة بالطبع الى بحث كذلك الذى يقوم به الرياضيون المحدثون أحيانا ، حول الوضوح الذاتى لهذه الأمثلة الكلاسيكية ذاتها · وقد يؤدى ذلك منطقيا الى تحليل لمفهوم الوضوح الذاتى بأسره ، وأهميته بوصفه مصدرا للمعرفة ، وعلاقته بمشكلة البرهان ، وما شابه ذلك · ولكن المفكر الدينى يكون خلال هذا الوقت قد انتقل دون شك الى ما يعتقد أنه بحث فكرى أعظم جدوى ، مقتنعا بأن هناك من الأفراد الذين سيقبلون قضاياه « الواضحة بذاتها » على أنها واضحة بذاتها حقا ، ما يكفى لجعل حديثه اليهم ممكنا ·

الاختلاف الرابع ـ الأهداف :

والفارق الرئيسى الأخير بين الفلسفة والدين يكمن فى هدفهما أو غايتهما القصوى · وهذا يؤثر بطبيعة الحال فى الموقف العقلى الذى يبدأ به نشاط من يمارسونهما كما يؤثر فى المناهج التى يستخدمونها · ولقد ذكرنا من قبل أن أول شوق للفيلسوف هو شوقه الى المعرفة ، دون أن يهتم الا قليلا بالثمن الذى يكلفه بلوغ هذه المعرفة ، ودون أن يهتم الا أقل من ذلك بانسجامها أو عدم انسجامها مع آماله وأمانيه البشرية المتأصلة

فيه بعمق . ومن جهة أخرى فقد رأينا أن الهدف الأول للدين هـو اعطـاء احساس بالأمان والطمأنينة « لا يستطيع العـالم أن يعطيه ايانا أو ينتزعه منا . » وهكذا يتضح لنا أن للدين هدفا عمليا أكثر من الفلسفة ـ وذلك على الأقل من وجهة النظر المباشرة . كذلك يتضح أن الدين يكون على الأرجح أهم فى حياة عدد من الناس يزيد كثيرا على أولئك الذين يمكن أن تمسهم الفلسفة ولو من بعيد . وبطبيعة الحال فان من يكرسون حياتهم للعمل الفلسفي يسارعون دائما بتأكيد أن الدافع الى المعرفة لا يقـل تأصلا فى الانسان عن الرغبـة فى الأمان والطمأنينة الروحية . ولكن على الرغم من أن الدافعين قد يكونان سواء فى أهميتهما ، فانه لايترتب على ذلك القول بأنهما موجودان بنفس القوة لدى الناس جميعا . فمعظم الأشخاص يرون أن الوعد الذى يقدمه اليهم الدين أقوى جاذبية بكثير . وهم يشعرون بضرورة حصولهم على ضمان بأن الحياة جديرة بأن تعاش ويؤمنون بأن الدين قادر على أن يعطيهم هذا الضمان على نحو أيسر مما تقدر عليه منافسة الدين (أى الفلسفة) . ذلك لأن الفلسفة لو استطاعت تقديم مثل هذا الضمان ، فان ذلك لا يكون عادة الا بعد تفكير طويل مضن .

وباختصـار ، فعلى الرغم من أن الفيلسـوف قـد ينتفـع من أنظـاره الميتافيزيقية فى صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عمليا (وبذلك يحقق نفس النتيجة « العملية » التى يحققها رجل الدين) ، فان معظم الناس يدركون أن الفلسفة تهتم بالنظر أكثر مما تهتم بالعمل . وهم يعتقدون أن الفيلسوف سيواصل تأملاته بنفس الاصرار سواء أدت الى نتـائج عملية ـ أو الى « أية » نتائج ـ أو لم تؤد اليها . أما المفكر الدينى ، حتى اذا كان تفـكيره يكتسب طابعا لاهوتيا تجريديا فى بعض الأحيان ، فان هدفه الأول يظل دائما ايجاد الأساس العقلى لنشاط عملى الى أبعـد حد : هو بلوغ سلام الروح وطمأنينة القلب .

الفلسفة والعلم

كانت علاقات الفلسـفة بجارهـا الآخر الكبير أكثر توافقـا وتعاونا ، فى عمومها ، من علاقاتها بالدين . فعلى الرغم من الاتهامات المتبادلة والمناقشات العائلية المعتدلة التى كانت تحدث من آن لآخر ، فقد عاشت الفلسفة والعلم معا كما تعيش الأم مع ابنها الذكى . وقد ارتكب كل منهما خطأ التعصب الجامد فى اللحظات التى لم يكن منتبها فيها ، كمـا كان العـلم يعيب على الفلسفة أحيانا ـ كما يفعل كل الأبناء ـ أنها أم متمسكة بأساليب وأفكار عفى عليهـا الزمان ، أو تتدخل فى الحياة المستقلة لجيل أصغر من جيلها . ومن جهة أخرى فقد كان رد الفلسفة هو انتقادها لكثير من المسلمات والأدوات العقلية التى يستخدمها العلم . كما أنها أبدت قلقا ملحوظا من أن يرتكب ابنها ، فى لحظة

طيش ، خطأ « رمى الطفل الوليد مع ماء المستحم »(١) وذلك بأن ينظر الى أوجه التجربة البشرية التى لا يمكن دراستها فى المعمل على أنها غير ذات جدوى (بل غير حقيقية) • ومع ذلك فقد كانت العلاقة بين الاثنين ، عموما ، علاقة احترام متبادل • وقد ازداد ذلك ظهورا منذ رد الفعل على المثالية الألمانية المطلقة ، عندما اضطرت الفلسفة ذاتها الى الاعتراف بخطأ محاولة الاغراق فى النظر الميتافيزيقى على نحو مستقل عن العلم • ولما كانت الأم قد اعترفت بأى خطأ سابق ارتكبته فى هذه المسألة ، فان الابن قد استعاد الاحترام الذى فقده مؤقتا • وأصبح الوضع الحالى هو أنه ، مع اضطرار الفلسفة الى أن تعتمد على ابنها ، وهو العلم ، اعتمادا كبيرا فى معيشتها ، فان اخلاصه لها قد بلغ حدا جعله لا يشكو منها — على شرط أن تعترف بالطبع بمصدر دخلها ، والا تحاول أن تتجاوزه فى الانفاق على نفسها ، بأن تنسب الى النظريات غير المبرهن عليها ، أو للأنظار الفلسفية الخاصة ، سلطة علمية •

العلاقة المزدوجة بين الميدانين : يمكننا أن نصف العلاقة بين الميدانين — بلغة أدق — بأنها علاقة مزدوجة • فقد تحدثنا فى الفصل الافتتاحى عن النشاط المزدوج الذى تقوم به الفلسفة ككل ، وأوضحنا أن عمل الفيلسوف قوامه التحليل والتركيب • ولقد أصبح الفارق بين هاتين الوظيفتين الفلسفيتين المتكاملتين أوضح ما يكون فى علاقتهما بالعلم ، اذ أن نمو العلم هو الذى قام بالدور الأكبر فى ضمان السيطرة للنشاط التحليلى للفلسفة فى السنوات الأخيرة • وفضلا عن ذلك ، فان هذا التحليل هو الذى يقرب الميدانين بقدر الامكان ، ويولد أكبر قدر من الاحترام المتبادل بينهما • ومع ذلك ، فلما كانت الوظيفة التحليلية الأعمق هى، فى الوقت ذاته أكثر تخصصا وأبعد عن التجربة العقلية لمعظم الطلاب ، فقد رأينا أن من الاحكام التأمل أولا فى العمليات التركيبية للفلسفة • ولما كان هذا النشاط الفلسفى هو فى الوقت ذاته الأقدم عهداً ، فاننا حين نبدأ بحثنا به أنما نساير التاريخ العام للفكر •

العلم بوصفة تخصصا

فى الوقت الذى بدأ فيه ما نسميه الآن « بالعلوم » تغادر لأول مرة بيت امها الفلسفة وتكون لنفسها حياة خاصة بها ، لم تكن التقسيمات المحددة

---

(١) المقصود من هذا المثل ، حرفيا ، أن يخطى المرء وهو يحاول أن يلقى بماء حوض الاستحمام بعيدا ، فيلقى معه بالطفل الوليد الموجود فيه أيضا • والمثل ينطبق على الحالة التى يتحدث عنها المؤلف ، والتى يحاول فيها العلم تطهير نفسه من الشوائب ، فيبالغ فى ذلك الى حد استبعاد أعمق ما فى التجربة البشرية ، مع تلك الشوائب التى أراد التخلص منها •
(المترجم)

المعالم ، والقائمة الآن ، قد عرفت بعد ، بل ان لفظ « العلم » ذاته لم يكن موجودا • بل ان تلك الدراسات الغامضة التى كانت لا تزال فى مهدها ، كانت تجمع معا تحت لفظ « الفلسفة الطبيعية » • وكان الرواد الأوائل فى هذا الميدان أكثر انشغالا بمعالجة مشكلات محدودة ، من أن يهتموا ببيان حدوده المنتظرة أو بادراك أنه قد يحدث شقاق بين المطالبين بأجزاء معينة من الأرض الجديدة التى لم يكن قد تم مسحها • ولقد كان الموقف مشابها لموقف رواد الحدود الأمريكيين ، اذ أن انشغال المستوطنين الأوائل بقطع أشجار فردية كان أعظم من أن يترك لهم مجالا للاهتمام بحجم الغابة ، وكان الجزء الصغير من الأرض التى يطالبون بها لأنفسهم يشغلهم الى حد لا يعبأون معه لو أن جارا لهم اجتث بعض الأشجار فى الأجزاء الأبعد من ذلك • ولم تبدأ التقسيمات التى نعرفها الآن فى الظهور الا بعد أن أصبحت الأجزاء المتباينة لأرض العلم مطروقة ولو جزئيا • ولقد ظهرت عندئذ عدة خطوط تقسيم طبيعية ، ولا سيما حول التمييز الشلئع بين العلوم « الفيزيائية » و « البيولوجية » • وفيما بعد ، نمت العلوم الاجتماعية ، وادعت لنفسها الحق فى أن تطلق على نفسها اسم العلوم ، بحيث أنه لا يوجد اليوم الا القليل من أوجه النشاط البشرى العقلى الذى لا يظهر فيه تأثير وجهة النظر العلمية ، وربما طريقتها الأساسية فى التنظيم •

ولقد أدى تقسيم «الفلسفة الطبيعية» الى كثير من الميادين شبه المستقلة ، الى مكاسب كثيرة ، والى بعض الخسائر • أما التقسيم ذاته فكان شيئا لا مفر منه • ففى أواخر القرن الخامس عشر ، كان فى استطاعة عبقرية شاملة مثل ليوناردو دافنشى أن يلم الماما كافيا بكل علوم عصره ، وأن يقوم ببحوث أصيلة فى كثير منها • وحتى عند نهاية القرن الثامن عشر كان فى استطاعة جوته أن يقوم ببحوث فى كثير من العلوم غير المرتبطة ، الى جانب كونه سياسيا بارعا ، وأعظم شعراء الأمة الألمانية • غير أن هذا النطاق العقلى أصبح اليوم مستحيلا من الوجهة العملية ، ذلك لأن كلا من أقسام العلوم ، بل كثيراً من الأقسام الفرعية ، قد أصبح من التعقيد والتفصيل الى حد صار لا بد معه من قضاء سنوات من التحصيل من أجل استيعاب أى واحد منها • ولا بد ، عادة ، من أجل الاسهام بأى نصيب أصيل فى الميدان ، من احتفاظ المرء بوحدة الهدف طوال حياته ، بالاضافة الى قدر من التخصص لا يكاد يكون من الممكن أن يتصوره الأشخاص الخارجون عن نطاق المعمل • ففى العصور الحديثة أصبح التخصص هو القانون الأول للتقدم العلمى •

وحتى عندما يكون الهدف من بحث العالم هو الوصول الى نوع من التعميم الشامل الذى يجمع بين نتائج بحوث كثير من الأذهان المختلفة فى وحدة مركبة ، فانه يكاد يكون من المحتم أن تكون التجارب الفاصلة والأساليب الخاصة اللازمة لاثبات هذا التعميم الجديد ، بمثابة انتباه شديد التركيز على مجالات فى الطبيعة تتزايد ضيقا • والواقع أن التجربة الفاصلة التى تستخدم

عادة فى تحقيق أى فرض جديد ، تمثل عادة طريقة فى السيطرة والتحكم فى عملية معينة ، تتميز بأنها أكثر تخصصا وتفصيلا مما تم من قبل ٠

مثال من الفيزياء فى أوائل عهدها : نستطيع أن نجد مثلا طيبا لهذا التخصص المركز فى البحوث التى قام بها جاليليو وهو يضع أسس علم الديناميكا حوالى عام ١٦٠٠ ٠ فقد كان المعتقد قبل تجاربه أن كل الاجسام المادية تتميز بأنها خفيفة أو ثقيلة فى ذاتها ، وبأن سرعة ارتفاعها أو سقوطها تتوقف على وزنها الكامن ، مادام الافتراض السائد هو أن الأشياء « تبحث عن مقارها الطبيعية» بقوة تتناسب مع ما قد يكون فيها من خفة أو ثقل كامن(١) ٠ ولكن جاليليو لم يكن ليقنع بهذه الفيزياء الأرسططالية الخامضة الضالة ، وكان يبحث عن صياغة أدق لقوانين سقوط الأجسام (وهو التحديد الذى حاول الفلاسفة السابقون الوصول اليه) ، وانما تكتفى ، بدلا من ذلك ، بأن تعبر بدقة واحكام عن طريقة سقوطها ٠

كان جاليليو يعلم أن الجسم الساقط يتحرك خلال المكان بسرعة تتزايد باطراد ، ومن هنا فقد كانت المشكلة الحقيقية هى تحديد معدل هذه الزيادة ، وخاصة بالنسبة الى العوامل الأخرى المتضمنة فى الموضوع ٠ وبعد بداية باطلة (مبنية على فرض يؤمن به الذهن العادى ، مؤداه أن السرعة تزيد بنسبة مسافة السقوط) ، اهتدى الى الفكرة القائلة أن السرعة تزيد مع زمن السقوط (لا مع مسافته) ٠ وكانت الخطوة التالية هى تلك التى تلى صياغة أى فرض علمى : وأعنى بها استنباط النتائج التى يمكننا أن نتوقع أنها ستلزم لو كان الفرض صحيحا ، ثم اجراء التجارب التى تعطينا نتائج محدده يمكن مقارنتها بتلك التى استنبطت من قبل (وتلك هى الخطوة الثالثة فى التجريب العلمى) ٠ وسرعان ما اكتشف جاليليو أن التجارب المتعلقة بالأجسام التى تسقط سقوطا حراً هى تجارب لا جدوى منها ، ما دامت السرعات أكبر من أن تقاس بالأدوات التى كانت موجودة عندئذ ٠ واذن فقد كان لا بد من نقص هذه السرعة الى حد يتيح القياس الدقيق ، وهنا كان من الطبيعى أن تطرأ على ذهنه فكرة الحركة على سطح مائل ٠ ومع ذلك يبدو أن جاليليو أجرى حسابات وتجارب كثيرة ليقنع نفسه بأن قوانين سرعة الكرات التى تتدحرج أسفل منحدر هى نفسها سرعة الأجسام التى تسقط سقوطا حراً من نفس الارتفاع العمودى ٠ وعندما اقتنع بهذا التماثل ، كان فى استطاعته أن يبدأ تجاربه دون تحفظات ٠ وحينما قارن نتائجة بتلك التى استخلصت بالاستنباط من فرضه (القائل ان سرعة سقوط الجسم تتناسب مع زمن السقوط) ، استطاع أن يثبت هذا الفرض ٠

---

(١) أنظر : « دامبير » : تاريخ العلم ص ١٤٣
«Dampier : A History of Science
وقد استخلصت الاطار العام لتجربة جاليليو من هذا المرجع نفسه ٠

ولقد كانت هـذه التجارب الشهيرة نقطة بداية للمنهج العلمى الحديث ، وهى قد حددت الاتجاه الذى سار فيه التجريب منذ ذلك الحين . والأهم من ذلك بالنسبة الى هدفنا فى هذا الفصل ، هو أنها قد أوضحت أن جاليليو أدرك ما يعرفه كل عالم حديث ، وأعنى به ضرورة تركيز بحوثه بالاشتغال بطريقة مركزة فى مشكلات خاصة محددة بدقة ، بطريقة منهجية كاملة(١) .

مثال من الفيزياء الحديثة : والمثل الثانى للعالم بوصفه اخصائيا يركز بحوثه فى عمل خاص محدد بدقة ، مستمد بدوره من مجال الفيزياء . وفى هذه المرة سننتقل الى أعمال أقرب عهدا . تمت خلال فترة الأعوام الخمسين المنتهية سنة ١٩٣٣ . أما القائم بالتجارب أ . أ . مايكلسـون A. A. Michelson وهو من أعظم الثقات العالميين فى علم البصريات والفيزياء الضوئية ، وقـد اشتهر بوجه خاص لاختراعه مقياس التداخل interferometer ، وجهـوده فى سبيل اثبات أو تفنيد وجـود وسيط حامل للضوء كالأثير الذى افترضه بعض العلمـاء .

كان اهتمام مايكلسون الدائم مركزا فى مشكلة التحـديد الدقيق لسرعة الضوء ، وقد كرست تجربتاه الأولى والأخيرة معا ، وهما تجربتان يفصل بينهما ما يزيد على ربع قرن ، لهذا الموضوع(٢) . ونظرا الى أن سرعة الضوء هى من أهم الثوابت الأساسية فى الطبيعة ، فقد ظل علماء الفيزياء طوال قرون عديدة يحاولون تحديد هذه السرعة بدقة . وقد أجـرى أول قياس فى عام ١٩٧٥ ، ولكن عن طريق الملاحظات الفلكية وحدها ، بحيث ان مشكلة ايجاد طريقة أرضية لتحديد أو زيادة دقة القياس الأصلى (وهو ١٨٦٫٠٠٠ ميل فى الثانية) ظلت قائمـة . وقـد اصطنع كثير من العلماء التجريبيين فى القرن التاسع عشر أجهزة مؤلفة من مرايا دائرية ومصادر ضوئية متقطعة ، غير أن تفاوت النتائج التى تراوحت بين ١٨٥٫١٥٠ وبين ١٩٥٫٣٤٤ ميلا فى الثانية دل على أن الحاجة الى مناهج أدق ما زالت قائمة . وقد وضع مايكلسون فى البداية تنظيما أفضل لهذا القياس عندما كان فى الخامسة والعشرين من عمره فقط ، وأتى برقم أدق الى حد ما (وهو ١٨٦٫٥٠٨) . وهو رقم كان يستطيع أن يضمن صحته فى حدود ٠٫٠٠١٪ . ولكن المسافة التى كان يقوم فيهـا بقياسه كانت قصيرة نسبيا ، شأنها شأن بقية التجارب التى أجريت حـول هذا الموضوع فى القـرن التاسع عشر ، اذ لم يكن يفصل بين المرآتين سـوى ٥٠٠ قـدم .

---

(١) انظر دامبير ، المرجع السابق ص ١٤١ .

(٢) انظر برنارد جاف «رجال العلم فى أمريكا Men of Science in America Bernard Jaffe ص ٣٦٠ . ومن هذا الكتاب استخلصت مادة هذا المثال .

وبعد مضى حوالى أربعين عاما ، عاد مايكلسون الى المشكلة ، ولكنه أجرى بحوثه هذه المرة على نطاق أوسع بكثير • فقد كانت نقطتاه قمتى جبلين فى كاليفورنيا الجنوبية يفصل بينهما اثنان وعشرون ميـلا • وقـد أسفرت المحاولات الخمس المنفصلة عن متوسط قريب جدا من رقمه الأول ، غير أن الاختلاف بين النتائج المختلفة أدى به الى زيادة المسافة أبعد حتى من ذلك ، أملا فى بلوغ مزيد من الدقة • وعلى ذلك فقد اختار قمتين يفصل بينهما اثنان وثمانون ميلا • ومع ذلك فقد كانت هناك صعوبة بدت ثانوية فى المسافة الأقصر ، ولكنها أصبحت شديدة الخطورة فى مسافة الأثنين والثمانين ميلا ، وهى الدخان والغبار الموجود فى الجو ، ومن هنا كان من الضرورى التخلى عن التجربة •

وعندما كان مايكلسون فى حوالى الثمانين من عمره ، وفى صحة متدهورة عاد الى المشكلة للمرة الأخيرة • وفى هـذه الحالة تخلى عن طريقة المسافة الطويلة ، والتمس الدقة الشديدة باجراء التجربة فى فراغ • فقد صنع أنبوبة معدنية لا ينفذ اليها الهواء ، طولها ميل وقطرها ثلاث أقدام ، ووضع فيهـا مضخات خاصة تقوم بتفريغ هذا الوعاء الضخم • وظلت الأبحاث تدور حول هذا الجهاز لمدة ثلاثة أعوام (حتى بعد وفاة مايكلسون فى عام ١٩٣١) ، وكان متوسط عدد مرات القياس ، التى بلغت ٢٨٨٥ مرة ، هو ١٨٦٢٦٤ر١٨٦ ميلا فى الثانية • ومن المتفق عليه عامة بين علماء الفيزياء أن «هذا الرقم سيظل قائما ، على الأرجح ، طوال سنوات عديدة ، بوصفه واحدا من أدق الثوابت فى العـلم الفيزيائى • » (١)

هذا المثـال ينطوى على شىء يهمنا فى غرضنا الحالى : هو الطريقة التى التمس بها مزيد من طريق اتباع أساليب متباينة ، وأخيراً عن طريق استبعاد ما كان يعد من قبل عاملا لا يمكن التحكم فيه ، وهو حالة الجو • بل أن الأهم من ذلك أن نلاحظ أنه ، على الرغم من أن موضوع البحث كان هو الوصول الى ثابت يكون مقياسا أساسيا بالنسبة الى العلم الطبيعى بأسره ، فن المشـكلة الفعلية المتعلقـة بتحـديد هذا الثابت كانت مشـكلة محـدودة ومتخصصة الى أبعد حـد ، وهى مشـكلة كان من الضرورى فيها تجـاهل الاهتمامات الجزئية لمختلف العلوم الخاصة المتعلقة بالموضوع • وبينما أن للفلسفة بدورها مشكلاتها الفنية ، التى يتعين لحلها كذلك تجاهل الاهتمامات العامة للميدان ، فان هذا التركيز المتخصص على مشكلة محددة بدقة يميز العلم أكثر مما يميز الفلسفة بكثير • ذلك لأن الفيلسوف ، كمـا سنرى بعد قليل ، كان دائما معنيا بالمشكلات العامة والمسائل الشاملة ، وفى سبيل بلوغ هذه الغايات الأعم كان لا بد من التغـاضى عن المسائل الجزئية أو المشكلات الفنية المحـدودة •

---

(١) جاف ، المرجع السابق ص ٢٨٠ •

أضرار التخصص : هذا التخصص المفرط ، المطلوب من معظم المشتغلين بالعلم ، قد أدى بطبيعة الحال الى اغراء العالم على تجاهل كثير من الاهتمامات العملية وأوجه النشاط الاجتماعية • وفضلا عن ذلك ، فقد أدى هذا التخصص الى الحد بشكل واضح من الوقت والطاقة والتفكير الذى يستطيع العالم أن يكرسه لمتابعة التطورات التى تحدث فى مجالات النشاط العلمى الأخرى المختلفة عن مجاله الخاص • وحتى فى الحالات التى تكون فيها هذه المجالات قريبة من المجال الذى يشتغل فيه العالم أو تكون فروعا تصادف أن له اهتماما أصيلا بها ، فان هذا القيد يظل أمرا لا مفر منه • ويبدو أن التخصص ، والمزيد من التخصص ، هو الثمن الذى يتعين على أغلبية المشتغلين بالعلم أن يدفعوه من أجل النجاح فى ميادينهم المختارة • وبينما توجد أقسام مختلطة ، كالفيزياء الفلكية ، والفيزياء النفسية ، والكيمياء الحيوية ، فان هذه الاستثناءات التى يبدو أنها تخرج عن الاتجاه نحو التخصص ، لا تنطوى عادة الا على قدر أعظم من التركيز داخل ميدان أوسع قليلا ، لا على أى مركب عام من الميدانين موضوع البحث • فالمشتغلون بأى ميدان من هذه الميادين المختلطة يقضون معظم أوقاتهم فى معالجة مشكلات محدودة تقتضى تخصصا سابقا ، ولا بد أن يكونوا مقيدين ، خارج نطاق الميدانين المتضمنين ، مثلما تقيد أية جماعة أخرى من المشتغلين بالعلم • والواقع أن التعبير الشعبى الساخر ، القائل ان العلم هو عملية معرفه المزيد والمزيد عن الأقل والأقل ، هو قول ينطوى على قدر كبير من الصحة •

ولقد أصبح من الشائع فى السنوات الأخيرة ، أن نجد أصحاب النزعات الانشائية ، وأنصار التعليم المتحرر ، والمفكرين المتعمقين بوجه عام ، ينددون بهذا التخصص على أساس أنه يهدد كثيرا من القيم التى خلقتها المدنية • بل أن بعض المفكرين ، وضمنهم بعض العلماء ، يرون فيه تهديدا ممكنا للمدنية ذاتها • وهناك أسباب متعددة تساق تبريرا لهذه المخاوف • فهناك أولا الحقيقة القائلة ان التخصص المفرط يخلق شخصيات أقل من أن تكون شخصيات أناس كاملين • فالعملية التعليمية اللازمة لانتاج متخصصين علميين ليست بالضرورة عملية تشجع على تكوين أفراد متعلمين تعليما واسع النطاق وملمين من كل شىء بطرف • ونتيجة لذلك كان الأصح أن يقال عن العالم أو الفنى انه «يدرب» ، ولا «يتعلم» ، بمعنى أنه لا يعد للحياة فى العالم الحديث المعقد ، ولا سيما عالم الناس ومشكلاتهم الاجتماعية • ونظرا الى أن هؤلاء العلماء والفنيين قد قدر لهم ، على ما يبدو ، أن يقوموا بدور متزايد الأهمية فى الحياة القومية (والدولية) ، فان ضيق تكوينهم وأفقهم يشكل خطراً مضافا على مدنيتنا بأسرها •

وهناك خطر ثان يتمثل فى الميل الطبيعى لدى كثير من العلماء الى الاعتقاد بأن كل المشكلات الانسانية يمكن أن تحل بنفس المناهج التى يجدونها مثمرة

فى ميادينهم . وليس معنى ذلك أن كل العلماء ماديون وآليون ، يسعون الى رد كل حادث فى الكون (بما فى ذلك أوجه نشاط الانسان) الى عوامل فيزيائية كيموية . بل ان المقصود ، على الأصح ، هو أن العالم المتخصص يميل فى كثير من الأحيان الى الاعتقاد بأن زيادة المعرفة تؤدى بطريقة آلية الى حل الخلافات وتسوية المنازعات . وهذا يصدق الى حد بعيد على العلوم المختلفة ، ما دامت المنازعات فى هذه الحالة تنشأ ، فى الأغلب ، من عدم كفاية المعرفة ، مما يتيح للفروض المتضادة والنظريات غير المحققة التصارع بعضها مع بعض فيما يعد فى الواقع فراغا معرفيا . ومع ذلك ، فان تزايد المعرفة لا يسهم الا بدور ضئيل جدا فى تيسير اتخاذنا للقرارات فى ذلك المجال الواسع الذى يعيش فيه معظم الناس أغلب الوقت — أعنى فى مجال التقويم واتخاذ القرارات . بل ان نمو المعرفة قد يؤدى فى الواقع الى زيادة صعوبة اتخاذ القرارات ، اذ أننا نواجه فى هذه الحالة عددا أكبر من الحلول التى يتعين علينا الاختيار بينها ، أو نزداد شعورا بالتفريعات والتعقيدات التى ينطوى عليها كل قرار . وباختصار ، فان من الأخطار التى يولدها التخصص العلمى لدى المشتغلين بالعلم ، سذاجة تفكيرهم فى المجالات الأخرى غير العلمية ، ولاسيما تلك المجالات التى تقتضى عملا اجتماعيا وقرارات أخلاقية سياسية .

وأخيرا هناك خطر آخر هو أن التخصص العلمى قد يخلق شخصيات لا تكترث أو لا تشعر بالبشر وأحاسيسهم . وكثيرا ما يوصف عدم الشعور هذا بعبارة « معاملة الناس وكأنهم آلات » ، أو « النظر الى الناس كما لوكانوا موضوعات فيزيائية فحسب » . ولا جدال فى أن الأنواع الأخرى من التخصص — بل التركيز المفرط على أى ميدان فى الواقع — قد تؤدى الى تبلد الشعور هذا ازاء البشر وحاجتهم الانفعالية . ولكنه عندما يحدث عند العالم يكون أمرا ملحوظا الى أبعد حد ، اذ أن المشتغلين بالعلم من حيث هم فئة ، هم بالتأكيد أناس أذكياء ذوو نوايا طيبة . ولكن من سوء الحظ أن تدريبهم ، مع استغلاله لذكائهم استغلالا كاملا ، قد يبعث البلادة فى حساسيتهم الاجتماعية الطبيعية .

الفلسفة بوصفها تعميما

اذا كانت العبارة القائلة أن العلم هو عملية تعلم الأكثر والأكثر عن الأقل والأقل هى عبارة تنطوى على قدر كبير من الصحة ، فان العبارة العكسية ، القائلة ان الفلسفة هى عملية تعلم الأقل والاقل عن الاكثر والاكثر ، هى من نواح متعددة أصح حتى من السابقة . فبينما العلم يسير فى طريقه بالتحليل الذى تتزايد تفاصيله ، فان ماهية الفلسفة كانت تعد ، تقليديا ، مركبا يتزايد شموله على الدوام . والمثل الأعلى للفيلسوف هو شخص يتجنب التخصص فى اهتماماته وتكوينه بقدر ما يحرص عليه العالم ، فاتساع نطاق

الاهتمام يكاد يكون مرادفا للموقف الفلسفى • ومن أهم الشروط الضرورية لكى يكون النظر الميتافيزيقى مثمرا ، أن يكون نطاق النشاط العقلى للذهن غير محدود ، ومجال معرفته شاملا بالقدر الذى تسمح به حدود الحياة البشرية • ومن جهة أخرى فان مثل هذا الاتساع فى نطاق الاهتمام يعد أمرا ضارا من وجهة نظر العلم ، لأنه قد يصرف انتباه العالم عن التركيز فى مشكلات محددة •

الفلسفة بوصفها مكملة العلم : وهكذا يتضح أن العلاقة الأساسية بين العلم والفلسفة هى علاقة التكامل • ولو تحدثنا من وجهة نظر الفيلسوف ، لقلنا أن من أهم الوظائف التى يؤديها فى العالم العقلى ، تعويض الاتجاه التخصصى للعالم بنوع من المعرفة يبلغ من الاتساع قدر ما تبلغه معرفة العالم من الضيق • وهكذا فان كلا من الميدانين يقدم الى العالم العقلى فى عمومه عين ما يفتقر اليه الميدان الآخر • ولو شئنا المزيد من الدقة لقلنا ان الفيلسوف يشغل مركز جهازالاستقبال العقلى لكل نتائج العلوم المتعددة • فمن أهم وظائفه فى المجتمع الحديث ، تجميع كل الوقائع والآراء التى يمكن أن يكتشفها العاملون فى مختلف الميادين ، دون أن يكون لديهم الوقت الكافى (وربما دون أن يكون لديهم الاهتمام اللازم) للجمع بينها فى نسق منظم • بل ان الفيلسوف لا يقتصر على تجميع هذه المعرفة فحسب ، وانما نستطيع التعبير عن مهمته بمجاز آخر ، فنقول انه أشبه بمن يعشق لعبة القطع الخشبية الى حد الادمان ، بحيث لا يكتفى أبدا بجمع قطع متعددة فحسب ، وانما يريد تركيبها معا ، وذلك من جهة لارضاء نزعته الى تحقيق شىء ما ، ومن جهة أخرى لكى يرى ما نوع النموذج أو الصورة التى ستكونها القطع ، وهذا هو الأهم • فالعلم يكتفى بأن يقتطع أجزاء الصورة الكاملة (أو فى حالات أكثر ، يضطره ضيق الوقت وقلة الطاقة الى ذلك) ، وأقصى ما يفعله هو أن يجمع البعض القليل منها لكى يكون جزءا فحسب من الصورة فى أحد الأركان الصغيرة داخل الكل • أما الفيلسوف فيهتم بالكل أكثر مما يهتم بالأجزاء • وهو يتوق الى تكوين الصورة الكاملة ، الى حد أنه قد يعمل على سد الثغرات التى لم يتمكن العلم من ملئها بعد ، وبذلك يحاول ، عن طريق الافتراض والاستدلال والتضمين ، أن يصوغ صورة أكمل « لطبيعة الأشياء » •

موقف العالم من التعميمات النظرية : قد يبدى العالم الحذر أحيانا ــ كما هو متوقع ــ قلقه من هذا الميل الشديد الى اكمال الأجزاء الناقصة ، وهو الميل الذى يتميز به المتأمل الميتافيزيقى النظرى ، ذلك لأنه بينما العالم يعترف بحق الفلسفة فى صياغة صورة كاملة مؤقتة ، فانه يخشى ألا يحدد لنا المتأمل النظرى بوضوح ــ فى غمرة حماسته ــ أين تنتهى الوقائع الصلبة ، وأين تبدأ الأجزاء غير المؤكدة ، المؤلفة من نظريات لم يتم تحقيقها • وهو ينبه الى أن تاريخ الفكر يقدم الينا أمثلة متعددة لفلاسفة ركبوا صورا كان معظمها مؤلفا من أجزاء نظرية

خالصة ، دون وقائع علمية صلبة الا ما يكفى لجعل الصورة الكاملة تبدو جديرة بالتقدير والتصديق فى نظر أولئك الذين لا تكفى حاستهم النقدية لادراك الخدعة الذكية — والتى هى فى الوقت ذاته خدعة صدرت بنية طيبة — المتضمنة فى عمل الفيلسوف • ثم يشير العالم الى ميل الأذهان غير النقدية الى أن تصدق أن وجود بعض الأجزاء المستمدة من العلم فى الصورة ، معناه أن الصورة بأكملها تستند الى تأييد السلطة العلمية • مثل هذا الخطأ يبعث القلق ، بطبيعة الحال ، فى نفس المشتغل بالعلم • وهو قد أدى به عادة الى تجنب كل المذاهب الميتافيزيقية ، اذ أن تفنيد هذه المذاهب يؤدى الى القاء ظل من الشك الذى لا مبرر له على جهوده العقلية الخاصة ، وعلى نزاهته العلمية •

ولو كان الخطأ فى هذه المسألة هو خطأ الجمهور وحده ، حين يعجز عن التمييز بوضوح بين الواقع العلمى والتفسيرات الفلسفية ، لكان العالم أكثر تعاطفا مع الفيلسوف التأملى • غير أن الذهن العلمى يشك فى أن الخطأ ليس خطأ الجمهور بقدر ما هو خطأ الفيلسوف ذاته • ففى بعض الأحيان كان الفيلسوف هو الذى أخفق فى الاحتفاظ بالتمييز واضحا فى ذهنه هو — لا لأنه يفتقر الى الأمانة العقلية ، بالطبع ، وانما نتيجة لشىء أصعب كشفا بكثير ، وأخطر من الوجهة الفلسفية ، ذلك لأن أفضل الفلاسفة يظل مع ذلك بشرا ، وبالتالى يظل معرضا للميل البشرى الطاغى الى أن يضفى على كل شىء معانى تؤيد مذهبه • وحتى لو ظل يمارس التفكير الدقيق طوال حياته ، لما استطاعت ممارسته هذه فى كل الأحوال أن تمحو كل أثر للتفكير المغرض من التأمل الفلسفى النظرى •

العلم يكتشف ، والفلسفة تفسر

يوحى الكثير مما قلناه حتى هذه النقطة بأن المثل الأعلى للفيلسوف ينبغى أن يكون شخصا مزودا بمعرفة خبيرة فى كل من العلوم • فتبعا لهذا الرأى يكون ذلك الفيلسوف ، قبل كل شىء ، عالما أعلى superscientist ، يحتاج الى معرفة كل ما يعرفه العلماء جميعا ، فضلا عن ضرورة وجود أساس متين من الفكر الفلسفى التقليدى لديه • ولكن من حسن الحظ أن مثل هذا التكوين الشامل ليس ضروريا للتفكير المثمر فى هذا المجال الواقع على الحدود بين الميدانين فمن الضرورى أن يكون الفيلسوف ملما الماما واسعا بمبادىء كل علم ونتائجه وأن تكون لديه معرفة جيدة بمنطق العلوم ومناهجها بوجه عام • ولكن ليس من الضرورى أن يعرف الأساليب الفنية الخاصة المستخدمة فى كل علم ، أو أن يستوعب مجموعة المعلومات الهائلة التى تكدست لدى هذه العلوم • وباختصار فان اهتمامه ينبغى أن ينصب على النتائج العامة ، لا على المعلومات التفصيلية المؤدية الى هذه النتائج ، وعلى المبادىء الشاملة ، لا على أساليب الاختبار المتخصصة • وبالاضافة الى هذه المعلومات العامة ، فان مما يفيد الفيلسوف دائما أن يكون قد قام ببحوث فى ظروف معملية فى واحد من العلوم على الأقل ،

مثلما أن من المفيد (ولكن ليس من الضروري بصفة مطلقة) أن يكون الناقد الفني قد مارس عملا خلاقا فى واحد من الفنون على الأقل · ومع ذلك فان كل ما يستطيع المفكر النزيه أن يفعله ازاء العلوم فى مجموعها هو ، على أحسن الفروض ، أن يجمع المزيد كلما قام الباحثون العلميون بحلب بقرة الطبيعة · ولكن ، حتى على الرغم من هذا القيد ، فليس من الأمور غير المألوفة أن نصادف فيلسوفا يتابع ما يحدث فى فرع معين من فروع البحث العلمى على نحو أفضل مما يفعله كثير من المشتغلين فى المعامل فى ميادين قريبة من ذلك الفرع كل القرب أو وثيقة الصـلة به ·

ولا شك أن أية ادعاءات للفلسفة بأن لديها معرفة كاملة هى ادعاءات لم يعد لها مجال · فكل مفكر نظرى تأملى قد أصبح يشعر شعورا كاملا بأنه ، بالنسبة الى العمل الفعلى للعلم ، ليس الا نحـلة تمتص الرحيق · ومع ذلك فهناك مفكرون تقوم نظرياتهم وآراؤهم التعميمية الشاملة على معرفة بالبحث العلمى ومشكلاته ونتائجه تبلغ من العمق حـدا يستحقون معه (وينالون فى العادة) احترام نفس أولئك العلماء الذين هم الأكثر عداء للنشاط الفلسفى · ذلك لأن من الواضح أنه عندما يبنى رأى فلسفى على فهم دقيق لمعطيات العلوم المختلفة ، وعندما يكون القائم بصياغة هذه النظرية قد ميز بوضوح تلك الوقائع وبين وسائله الخاصة التى يستخدمها ليجمع بينها فى صورة محكمة (وهو أمر لا يقل أهمية عن الأول) ، فأن النتيجة لا يمكن أن تكون شيئا يستطيع أن يعترض عليه أى عالم بطريقة مشروعة ، مهما يكن من دقة حساسيته النقدية ·

وهناك سبب آخر هام يؤدى عادة بالعالم الى التردد فى نقد عادة صياغة فروض تأملية شاملة : هو أن هذه الفروض العامة تقوم أحيانا بدور ملهم أو موجه فى تطور أى علم ، ولا سيما فى مراحله الأولى · ولما كانت هذه الفروض تتجاوز عادة نطاق المعرفة الماضية والحاضرة ، بل انها قد تكون من النوع الذى يستحيل اجراء أية تجارب مباشرة عليه ، فان التأملات من هـذا النوع عـادة « فلسفية » لا « علمية » ، حتى لو كان مضمونها قريبا كل القرب من مضمون عـلم معين ·

وهناك عدة أمثلة مشهورة لقيام الفلسفة بهذا الدور الملهم بالنسبة الى العلم ـ منها مثلا تلك المفاهيم الرياضية الآلية التى وضعها الفلاسفة فى القرن السابع عشر ، والتى ساعدت على التمهيد لعمل رجال مثل جاليليو ، ونيوتن ، وفى مجال العلم البيولوجى ، ظهرت فكرة التطور وطبقت على التاريخ قبل وقت طويل من تطبيقها على البيولوجيا والجيولوجيا · بل أن العامل الأكبر على احياء فرض التطور على مر القرون كان هو الأجيال المتعاقبة من الفلاسفة ، على حين أن معظم علماء البيولوجيا ظلوا يرفضون الفكرة رفضا باتا حتى الوقت الذى نشرت فيه بحوث داروين العظيمة ·

ولا شك أنه لا يوجد فيلسوف يزعم أن كل هذه النظرية الفلسفية التأملية أو حتى نسبة كبيرة منها ، كانت مفيدة علميا ۰ وقد أحسن جون ديوى التعبير عن هذه الحقيقة عندما قال أنه كان هناك انتاج فائض من الفروض الفلسفية على الحدود البعيـدة للمعرفة العلمية ۰ (١) غير أن هذا الفائض أو الانتـاج الزائد قد أتاح لتقدم العلم مزيدا من المرونة وحرية الحركة ۰ فمن الثابت تاريخيا أن حصادا كبيرا من الأفكار التى أسهمت فى هذا التقدم العلمى قد جنى من بين كثير من المناقشات الفلسفية الغثـة ، وهذه الحقيقة تفيد فى ضمـان تسامح العلماء ازاء تلك الطاحونة التأملية التى لا يكف الفلاسفة عن ادارتها ۰

الى أى مدى ينبغى أن تمضى الفلسفة فى تجاوزها للعلم ؟ ما زال أمامنـا أن نجيب عن السؤال عن المدى الذى يجوز للفيلسوف أن يمضى فيـه متجاوزا حقائق البحث العلمى المقررة ، حتى عندما يعترف صراحة بأنه يسير متخلفا عن المعطيات المتوافرة ۰ وبعبـارة أخرى ، فالى أى مـدى ينبغى أن يظـل الفيلسوف ملتزما دوره فى الاقتصار على عملية التركيب ، والى أى حد يحق له أن يجرؤ على تفسير هذه الوقائع ؟ يقال أحيانا ان مهمة العلم هى الكشف ، ومهمة الفلسفة هى التفسير ۰ وهذا القول صحيح فى عمومه ، ومع ذلك يظل أمامنا أن نحدد الى أى مدى يستطيع «التفسير» أن يمضى دون أن يصبح وجهة نظر مستقلة لا يعترف أى عالم (أو جماعة من العلماء) بأنها مستمدة بطريقة مشروعة من أدلة تجـريبية ۰

ان العلماء أنفسهم يميلون الى القول بأن أى مركب للمعرفة البشرية ، حتى لو كان مركبا لا يتضمن أفكارا خارجة عن الموضوع أو نظريات مقحمـة ، هو ميتافيزيقى بطبيعته ، وبالتالى ليس علميا بالمعنى الدقيق ۰ وقد حدث فى السنوات الأخيرة أن ترك عدة علماء مشهورين فى مجـال العلوم الفيزيائية تجاربهم مؤقتا ، ليحاولوا القيام بمثـل هذه الصياغات ۰ (٢) غيـر أن معظم زملائهم من العلماء لم يتأثروا بهذه الجهود ، الا ليعترفوا بأنه اذا لم يكن هناك بد من محاولة اجراء هذه العملية التركيبية ، فالأضمن – على الأرجح – أن يقوم بهذه المهمة الخطرة عالم تحول الى فيلسوف ، بدلا من أن يقوم بها فيلسوف تحول الى عالم ۰ ومع ذلك فان معظم الناس الذين دربوا على

---

(١) انظر مقال جون ديوى بعنوان « الفلسفة » فى « دائرة معارف العلوم الاجتماعية » «Encyclopedia of the Social Sciences» سوف يفيد القارىء بوجه خاص من مناقشته العامة للعلاقات بين الفلسفة والعلم ۰

(٢) ربما كان أشهر هذه الحالات هى حالة السير آرثر ادنجتن Sir Arthur Eddington وأفضـل مثـال لذلك هو كتـابه « طبيعة العـالم الفيزيائى «The Nature of the Physical World» ۰

المناهج الصارمة فى المعامل يشعرون ، حتى فى الظروف المثلى ، بأنه سيظل هناك دائما خطر تسلل التأملات النظرية دون أن يشعر بها أحد ، أو بأن الاستدلالات ستختلط عندئذ بالوقائع ٠

حذر العلم : لا شك أنه مما يسر الفلاسفة أن يجدوا عالما يخاطر بانتقاد زملاء له ، ويحاول القيام بمركب كهذا ، سواء أكانت الصورة التى جمعها فى هذا المركب ترضى الفلاسفة أم لا ترضيهم ٠ فالميتافيزيقيون لا يغارون على الاطلاق من العالم الذى يقوم بتلك المهمة التى كانت تعد جزءاً تقليديا من عمل الفيلسوف وانما هم يشجعون العاملين فى ميادين العلم الأخرى المتعددة على أن يفعلوا نفس هذا الشىء ٠ ومع ذلك فمن المشكوك فيه أن يلقى تشجيعهم هذا استجابة عامة من العلماء ٠ ذلك لأن العالم العادى ، كما قلنا من قبل ، يفتقر الى الوقت والطاقة والتكوين اللازم للقيام بهذا النشاط التركيبى ٠ وحتى عندما تتوافر لديه الشروط الضرورية ، فالأرجح أنه سيتفق مع زملائه من العلماء على أن من الأفضل ترك هذه المشروعات الطموحة للفلسفة ٠ ذلك لأن نوع السمعة العقلية التى يدافع عنها الفيلسوف مختلف كل الاختلاف : فالناس ينتظرون منه أن يكون تأمليا جريئا ، ولو تجاوز فى تأملاته المعطيات الموجودة ، فلن يقسو عليه أحد فى النقد الا العلماء بالطبع ٠

وهكذا يتضح أن العلاقات بين العلم وبين الفلسفة بوصفها مختصة بالتركيب هى علاقات غامضة متقلبة ٠ ولكن يمكن القول بوجه عام أن العالم لا يعطف كثيرا على هذا القسم من أقسام النشاط الفلسفى بل أن هذه لو كانت هى العلاقة الوحيدة بين الميدانين ، لما كانت الصلات بين الفلسفة وبين العلم أفضل كثيرا مما كانت عليه الصلات بين الفلسفة وبين جارها الكبير الآخر ، أى الدين فى بعض الأحيان ٠ ولكن من حسن حظ علاقات الجوار هذه أن هناك نشاطا آخر تقوم به الفلسفة ، ولا يعده العلماء مشروعا فحسب ، بل يرونه ضروريا لتقدم ميدانهم الخاص ذاته ٠ فلننتقل اذن الى بحث موجز للفلسفة بوصفها ناقدة محللة ٠

الوظيفة التحليلية للفلسفة

تتميز هذه العلاقة الأساسية الأخرى بين الفلسفة والعلم بأنها أقرب الى الطابع الفنى المتخصص بكثير من العلاقة الأخرى التى ناقشناها من قبل ٠ ومع ذلك فان لها أهمية أعظم بكثير بالنسبة الى العلاقات اليومية المتبادلة بين الميدانين ٠ ولذا كان من الضرورى أن نلم على الأقل ببعض المعلومات عن المناهج والنتائج المتعلقة بهذا الموضوع ٠ ولقد حاولنا ، فى مناقشتنا للعمليات التركيبية التى تقوم بها الفلسفة ازاء نتائج الكشوف المعملية ، أن نعطى القارىء فكرة مؤداها أن العمل الأكبر للفيلسوف هو أن يجمع الأجزاء معا ، على حين

أن العالم مهتم أساسا بتجزىء الواقع الفيزيائى الى أجزاء أصغر فأصغر • ومن هنا فلا بد من قدر من التهيؤ الذهنى لكى نتحول الى هذه العلاقة الثانية بيين الميدانين ، اذ أن الفلسفة الآن هى التى تقوم بالتحليل ، وتمضى فى عملية التجزىء أبعد بكثير من العلم ذاته •

مشكلة التعريف : هذا الموقف الذى ينطوى على مفارقة ، يحدث فى مجال «التعريف» و «صياغة المفاهيم» • ولهذا المجال أهمية فى الأوساط العقلية تفوق بكثير كل ما يخطر ببال المرء لو اقتصر على قراءة الألفاظ المجردة التى تعبر عنه • فللعلم (وكذلك للعلوم المنفصلة كل على حدة) ألفاظ أساسية متعددة يستخدمها فى القيام بعملياته ــ وهو فى ذلك مشابه لكل ميدان كبير آخر من ميادين الفكر • هذه الألفاظ تمثل المفاهيم الأساسية التى يشيد عليها البناء العقلى الضخم • وجميع المسلمات والبديهيات والمصادرات و « المبادىء العامة» لهذا الميدان يعبر عنها بهذه الألفاظ ، ومن هنا لم يكن مما يدعو الى الدهشة أن تتكرر هذه الألفاظ مرارا وتكرارا كلما بدأت المناقشة تصل الى القاع الذى يكمن من وراء جانب خاص معين من جوانب البناء العلمى • وأهم الأمثلة فى ميدان العلم العام هى **المادة ، والطاقة ، والقوة ، والزمان ، والمكان ، والقانون ، والنظام ، والعلة** (وهذه الأخيرة أهمها جميعا) • فأى شخص قرأ كتابا مدرسيا بسيطا فى الفيزياء أو الكيمياء المقررة على طلبة المدارس الثانوية لا بد أن يذكر مدى تكرار ظهور هذه الألفاظ • فهى أساسية للعلم الى حد بعيد واستخدامها أصبح مميزا لهذا الميدان الى حد أن أى قارىء مثقف لا بد أن يعرف فورا ، عندما يلقى نظرة الى هذه القائمة ، أن المناقشة ذات طابع علمى •

الدور الأكبر الذى أسهمت به الفلسفة فى العلم : لقد اكتشفت الفلسفة منذ وقت طويل أن كل مشتغل بالعلم يستخدم هذه الألفاظ ، ومن ثم فالمفروض انه يعرف معناها • ولكن الأمر الذى كان واضحا فى أحيان كثيرة ، لسوء الحظ هو أن الألفاظ لم تكن تعنى دائما نفس الشىء حتى عندما كان الشخص الواحد يستخدمها فى أوقات مختلفة • ومن ثم بدأ الفيلسوف يتساءل عن مدى « الحقيقة الموضوعية » التى يستطيع أى ميدان أن يدعيها لكشوفه اذا كانت الألفاظ الرئيسية المستخدمة فى صياغة هذه الكشوف تفتقر الى أية معان موحدة • فعلى الرغم من الدقة العقلية الكبرى التى يتسم بها العلم ، فان دقته فى استخدام الألفاظ لم تكن دائما على نفس هذا المستوى • بل أن الموقف هنا كان مماثلا الى حد بعيد لما نجده فى الحديث المعتاد ، حيث نفترض عادة أن كل الأفراد المشتركين فيه يستخدمون الألفاظ والمفاهيم بطريقة واحدة ــ أى أننا نتصور أن كل شخص قد وافق على التعريف الدقيق لهذه الألفاظ والمفاهيم قبل أن تبدأ المناقشة • ولكن الذى يحدث عادة هو أننا نكتشف بعد المناقشة أن الأمر ليس كذلك • فبعد قدر معين من الجدل ، وربما بعد استخدام بعض التعبيرات العنيفة ، يتفق الطرفان على أن يعيدوا الكرة بادئين بتعريف الألفاظ وايضاح المفاهيم •

ان لكل من العلوم مفاهيمه الرئيسية ومسلماته الأساسية التى يأخذها المشتغلون فى هذا الميدان قضية مسلمة الى حد بعيد ٠ وفضلا عن ذلك فان كل العلوم تفترض مقدما ، دون سؤال تقريبا ، قدرة أذهاننا على اكتساب معرفة موثوق منها — وذلك على الأقل عن طريق مناهج البحث العلمى ٠ فالعالم ، بما انه عالم ، لا يناقش بعمق حدود المعرفة البشرية أو مدى صحتها ، بل ان من النادر أن يسال أى مشتغل بالعلم هذا السؤال الذى تعده الفلسفة أهم الأسئلة فى هذا المجال بأسره ، وأعنى به : ما هو الشىء الذى تتعلق به المعرفة العلمية — أعنى ، ما الذى نحصل عليه بالفعل عندما نكتسب هذه المعرفة ؟ هل نحصل على صورة للواقع ، ونسخة طبق الأصل للطبيعة كما هى ، مستقلة عمن يلاحظونها من البشر ؟ أم أن من المحتم علينا ألا نحصل الا على تمثيل تقريبى لا بد أن تشوهه أجهزة الانسان الحسية وتركيب أعصابه — أعنى تمثيلا لا بد ان يكون متجها الى تحقيق مصالحنا بوصفنا مخلوقات بيولوجية تحاول البقاء والتكيف فى بيئة معينة ؟

فاذا أصبح العالم المتعمق فى الفكر شاعراً بمشكلات المعرفة — أى اذا تجاوز الموقف الطبيعى الساذج فلسفيا ، الذى تأخذ فيه أذهاننا وقدراتها على جمع المعلومات قضية مسلمة — فالأرجح أنه سينتقل الى موقف آخر لا يقل عن السابق افتقاراً الى الروح النقدية ، وهو الموقف الذى يسلم فيه بأن كل المشكلات الابستمولوجية (أى المشكلات المتعلقة بطبيعة المعرفة وحدودها وصحتها) هى مشكلات قابلة للحل ٠ فأغلب الظن أنه سيؤمن بأن تحليلا بسيطا للموقف المعرفى ، بالاضافة الى قليل من الصبر وحسن النية من جانب كل من يهمه الموضوع ، سيؤدى فورا الى حل الصعوبة ٠ غير أن الفيلسوف ، الذى يعرف أن مشكلات المعرفة ظلت قرونا عديدة موضوعا للتحليل والنقد والخلاف ، لا يمكن أن يقنع بهذا الفرض الساذج ٠ فقد يكون فى وسع أى من العلوم أن يدعى معرفة ما هو واقعى وما هو حقيقى ، غير أن الفلسفة قد اكتشفت أن هذا الادعاء ، أن كان مباحا على الاطلاق ، لا يمكن التقدم به الا بعد تحليل طويل للذهن البشرى وعملية البحث عن المعرفة بأسرها لديه ٠

وهكذا نشأ ذلك البحث الذى يعد دون شك أعظم خدمة تؤديها الفلسفة للعلم ، وأعنى به التحليل النقدى للأدوات العقلية المستخدمة فى ميدان العلم ، وشحذ هذه الأدوات من آن لآخر ٠ وبينما العالم كان فى بعض الأحيان يقدم أدلة يحاول بها الدفاع عن طريقته الخاصة فى استخدام مفهوم معين أداة فى بحثه ، فقد كان على وجه العموم يشعر بالامتنان لهذا التحليل ٠ بل لقد ظهر اتجاه متزايد من جانب العالم لترك هذه المهمة طواعية لصديقة المحلل ، معترفا بأنها ستكون فى أيد أمينة ، ذلك لأن الفيلسوف قد أكتسب خبرة طويلة فى معالجة الألفاظ المجردة — بل أنه نادرا ما يتعامل مع أى شىء غيرها — ومن هنا فهو قادر على القيام بهذا التحليل بوصفه خبيراً متمكنا ٠

وسوف تتاح لنا الفرصة فى فصل تال ، عندما نبحث فى العلوم البيولوجية عامة وفى نظرية التطور خاصة ، للقيام بتحليل كامل لمفهومين رئيسيين للعلم (هما « الحياة » و « التطور ») · والأفضل الا نحاول تقديم أى مثال للعملية التحليلية حتى نصل الى هذه المرحلة فى العرض الذى نقدمه · ذلك لأن أى مثال نأتى به فى هذه الآونة لا بد أن يطيش عن هـدفه ، اذ سيبدو بسيطا الى حـد التفاهة فى نظر الطالب ذى التكوين العلمى المتين ، كما أنه سيبدو على الأرجح مفرطا فى التجريد الى درجة الاستغلاق التـام فى نظر الطالب الذى يفتقر الى أى تكوين علمى · ومع ذلك فليس من المحتمل أن ينتهى أى قارىء من هذا الكتاب دون أن يكون قد فهم ما نعنيه عندما نتحدث عن الفيلسوف بوصفه ناقدا أعلى أو محللا أعلى ، ذلك لأننا ، ابتداء من الفصل القادم ، سنقوم بتحليلات كهذه طوال الكتـاب ، على حين أن القسم الأخير الخـاص بالله والخـلود سيكون بأكمله ذا طـابع تحليلى · وحسبنا الآن أن يكون القـارىء قـد كون فى ذهنـه فـكرة معينة عن الوظيفتين المتضادتين اللتين تؤديهما الفلسفة فى عـلاقتها بالعـلم · ولا بد أن تؤدى الصفحات القليلة التى تمس المشكلات المشتركة بين الفلسفة وبين جاريها الرئيسيين الى تعميق هـذا التضاد وايضاحه ·

الفصل الثالث

المثالية : العالم ملائم لنا

لا بد أن القارئ قد أدرك الآن أن الفلسفة ليست بالموضوع الهين ٠ فهو قد اكتشف أنه حالما تبدو المشكلة وكأن حلها بات وشيكا ، فان فروعا جديدة تظهر لها ، وهذه تؤدى فورا الى مشكلات أخرى لم تكن تخطر من قبل ببال أحد ثم تؤدى هذه الى غيرها ٠ ولقد وصف الفيلسوف «بالرجل الذى يسأل دائما السؤال المقبل» ، وبأنه هادم اللذات يحطم كل حل يبدو قريبا بقوله : «نعم ، ولكن ٠٠٠ » أو «ومن جهة أخرى ٠٠٠» أو « هذا صحيح ، ولكن ألا يترتب عليه ٠٠٠ ؟ » ٠ والواقع أن الفلسفة بالفعل موضوع معقد ، وربما كانت أعقد مما يتصوره القارئ ٠ وفى وسعنا عند هذه النقطة أن نعكس عبارة هاملت المشهورة «فى السماء والأرض ، ياهوراشيو ، أمور تزيد على ما تحلم به فلسفتك» بحيث تصبح فى الفلسفة أمور تزيد على ما يحلم به معظم الطلاب المبتدئين ٠ فالفلسفة ، بوصفها تلك الدراسة العامة أو العلم العام الذى يسعى الى أن يدمج فى ذاته كل الدراسات والعلوم الأخرى ويلخصها فى داخله ، لا تجد لها مفرا من أن تكون معقدة ٠ فاذا شئنا أن ندرك على نحو صائب مدى ثراء هذا الموضوع وتعقده ، فسيكون من الضرورى القيام ببعض التبسيطات التمهيدية الشديدة ٠ فلابد لنا من أن نخاطر باغضاب الفلسفة ، وذلك بأن نتجاهل الفوارق ونغفل التمييزات ، بحيث لا نبقى الا الهيكل اللازم للتصنيف ، ذلك لأننا الآن على استعداد لخوض ذلك البحر الواسع المتلاطم من «المدارس» الفلسفية ٠ ولقد كنا حتى الآن حريصين على ألا نورد ــ الا فى حالة الضرورة القصوى ــ أية اشارة الى وجود هذا البحر العاصف الذى كنا نتبادل الحديث ونحن واقفون على شاطئه ٠ ولكن هدير الأمواج المتلاطمة وتيارات الفكر المتصارعة قد أصبح الآن ملحا الى حد لم يعد من الممكن معه الاحتفاظ بموقف التجاهل ازاء صراعها هذا ٠

تاريخ الفلسفة بوصفه صراعا بين تيارين فكريين رئيسيين : يمثل هذا الفصل ، والفصل التالى ، محاولة للنظر الى الفلسفة نظرة جامعة مبسطة ٠ وسيكون معنى ذلك ــ كما هى الحال فى كل تبسيط شديد آخر ــ حذف كثير من الفوارق ومحو الحدود بين المدارس الصغرى ٠ ومن الممكن اضافة هذه العناصر المحذوفة فيما بعد ــ كلما دعت الحاجة اليها ٠ أما الآن فحسبنا أن ندرك بوضوح وعلى نحو دائم ، التقابل الأساسى بين الحركتين الميتافيزيقيتين الكبريين ٠

وبعبارة أخرى فان الصورة التى سندركها ونحن ننظر من مكاننا المرتفع الى أسفل ، ستكون أشبه بخريطة للمحيطات توضح عليها الاتجاهات الرئيسية للمياه ، كتيار الخليج والتيار اليابانى • وفى هذه الحالة ، لا يحاول واضع الخريطة أن يبين كل تنوع فى متوسط الحركة التى تحدث طوال العام • بل أنه حيث يتلاقى تياران رئيسيان ، تصور الخريطة اتحادهما بأنه هادىء تم بلا أى عنف تقريبا • أما الدوامات والحركات العنيفة التى يسفر عنها هذا الالتقاء ، فلا يشار اليها الا اشارة عابرة ، وقد تغفل تماما • ومع ذلك فلو أتيح لنا أن نعبر هذا المحيط ملاحة ، لكان الانطباع الذى يتكون لدينا مختلفا كل الاختلاف عن تلك المنحنيات البديعة المنسابة التى رسمها صانع الخريطة • بل ان احساسنا بالمظهر السطحى للمحيط يطغى علينا الى حد لا نصدق معه أن هناك أى اتجاه عميق ثابت للحركة فى هذا المكان • وهكذا نجد تعقدا متصارعا حيث أظهر لنا صانع الخريطة وعالم البحار بساطة منسابة • ومع ذلك فكل من الطرفين على صواب ، اذ أن الصورة نسبية لوجهة النظر •

وسنحاول فى هذا الفصل والفصل التالى أن نحاكى صانع الخرائط • وفيما بعد ، سنقدم عرضا نفصل فيه الى حد ما ذلك التبسيط الشديد الأول • وسيكون لزاما علينا أن نوضح أهم التيارات الفرعية على الأقل • أما فى البداية ، فسنبحث أولا أهم حركتين • ولنغير الاستعارة التى كنا نستخدمها مؤقتا فنقول اننا فى دراستنا لهاتين المدرستين سنحاول ايجاد تقسيم فى مجال الفلسفة له من الأهمية فى هذا الموضوع ما لفكرة الشحنات الايجابية والسلبية فى الفيزياء الحديثة ذلك لأن هاتين المدرستين هما الدعامتان الرئيسيتان للتفكير الفلسفى ، وحولهما تتحرك معظم المدارس والمفكرون الأفراد فيها •

وجهة النظر العامة للمثالية

ان نظرة واحدة نلقيها على تاريخ الفكر فى الحضارة الغربية لكفيلة بأن تبين لنا أن **المثالية** كانت ، عادة الأرجح ، أكثر الفلسفات شيوعا وأعظمها أهمية • ولقد انتشرت هذه الفلسفة فى العصور الحديثة بوجه خاص ، وامتد تأثيرها الى حد أن الطالب المبتدىء كثيرا ما تتملكه الدهشة حين يكتشف أن « المثالية » و « الفلسفة » ليسا لفظين مترادفين • ولقد كان مركز السيطرة الذى احتلته هذه المدرسة ، مقترنا بما لقيته من قبول لدى جميع أنواع **السلطات السائدة مؤديا** الى أن تبدو منافستها الكبرى ، وهى **المذهب الطبيعى** naturalism كما لو كانت دخيلا أقحم نفسه فى حديقة الميتافيزيقا ، أو قريبا فقيرا تسلل اليها • وكان من الأسباب التى أدت الى احتلال المثالية مركز السيطرة هذا ، وجود نقاط اتصال وتقارب بين آرائها وآراء المسيحية ، وكان منها أيضا ذلك الموقف التفاؤلى من الحياة والعالم ، الذى كانت تتميز به العقلية الغربية • وأيا ما كان المصدر الذى أتى منه التأييد ، فان المثالية قد

ظلت قائمة طويلا بوصفها « التراث الارستقراطى » فى الفلسفة ، ووجد أنصارها أوسع استجابة ممكنة ·

وليس معنى ذلك أن المثالية لا تتضمن فى ذاتها من المزايا ما يعلل سيادتها على الفكر الغربى ، بل ان الأمر على عكس ذلك تماما ، فتعاليمها تلقى استجابة قوية من العقل والعاطفة معا ، وقد كان بين دعاتها مجموعة من أقدر المفكرين الذين ظهروا بين البشر وهى فضلا عن ذلك ترضى العقل والقلب معا على نحو قد تعجز عنه أية نظرة أخرى الى العالم · ولما كان هذا الارضاء المزدوج هو ما ينتظره معظم الناس من الفلسفة ، فان تأثير المثالية وحيويتها قد يظلان باقيين بحق · بل أن خصوم المثالية أنفسهم يعترفون عادة بأنها تتم ، بوصفها صياغة ميتافيزيقية ، بجلال يبهر النفوس ·

الحقيقة النهائية ذات طبيعة نفسية : فما هى الآراء الرئيسية لهذه المدرسة الفكرية ؟ اذا تجاهلنا مؤقتا كل المدارس الفرعية المتباينة ، وأرجعنا المثالية الى ماهيتها الأصيلة ، كانت هى الاعتقاد بأن الحقيقة النهائية ذات طبيعة نفسية أو روحية ، وأن الكون تجسد للذهن أو الروح · فالمثالية ترى أننا اذا شئنا أن نكتسب أوضح تبصر بطبيعة الواقع ، فلزام علينا ألا نبحث فى العلوم الفيزيائية ، بما فيها من اهتمام بالمادة والحركة والقوة ، ومن الكترونات وبروتونات وما شاكل ذلك ، بل أن من واجبنا أن نتجه الى الفكر والعقل وكل الأفكار والقيم الروحية لدى الجنس البشرى · وليس معنى ذلك أن الصورة التى يقدمها الينا العلم عن العالم فيها أى شىء من الخطأ — بل أن من الجائز أنها صحيحة جدا ، وفى حدودها الخاصة ، غير أنها ناقصة · فالعلم يدع جانبا كثيرا من الأمور التى يراها المثالى ضرورية لكى تكون الصورة صحيحة أو كاملة · مثال ذلك أنه يحذف الاعتبارات المتعلقة بالقيمة بل أنه لا يكاد يعترف بوجود ما يعد (من وجهة نظر المثالى) أهم شىء فى الكون — وأعنى به الشخصية · وفضلا عن ذلك فالعلم ، بما يتسم به من موضوعية ولا شخصية كاملة ، لا يملك أن يتجنب تقديم صورة مشوهة لطبيعة الأشياء · فهو يتجاهل بالضرورة أهم عنصر فى المعرفة أو التجربة : وهو الذهن أو الأنا المجرب : ذلك لأن من الواضح أن كل ادراك أو معرفة يقتضى ذاتا عارفة ، غير أن العلم يتجاهل هذه الحقيقة ، والمذهب الطبيعى ينكر أهميتها القصوى · أما المثالية فترى أن هذه الذات العارفة المجربة هى مصدر كل معنى وقيمة ، بل مصدر كل وجود · ومن هنا فان أى مذهب لا يتخذ من الذهن أو الذات العارفة دعامة رئيسية ، ينبغى بالضرورة أن يقدم صورة ناقصة (ان لم تكن باطلة) عن الحقيقة ·

ومن الواضح أن مثل هذا الكون الذى يكون فيه لب الحقيقة ذهنيا أو روحيا ، لا ماديا ، هو نظام للعالم وثيق الصلة بالانسان وأعماله ، وأمانيه ومثله العليا · فهو عالم يقدم للفرد تأكيدا بأن له رسالة ، وبأن البيئة الكونية

تعطف على جهود الانسان فى سبيل تحقيق هذه الرسالة • فالمثالية هى نظرة الى « الأشياء كما هى » ، تجعل من العالم مكانا نستطيع أن نشعر فيه بعلاقة وثيقة بيننا وبين الكون • فى مثل هذا العالم نشعر بأننا فى وسط ملائم لنا عقليا وعاطفيا ، اذ أننا نحن وبيئتنا جزء من نظام كونى واحد ، ومصدرنا هو نفس « الذهن » أو « الروح » •

ومن الأفكار المثالية الأساسية الأخرى ، الاعتقاد بأن أذهاننا والعالم الفكرى الذى تتحرك فيه ترتبط بالواقع على نحو وثيق وذى دلالة خاصة • ففى نشاطنا العقلى أو الذهنى نقترب كل الاقتراب من تلك « الفاعلية » الشاملة التى تشكل الكون • فاذا شئنا أن نعلم ما يكمن فى قلب العالم ، فعلينا أن نتأمل داخل أنفسنا • ففى أذهاننا ونفوسنا نحن ، وفى طبيعة الشخصية الانسانية ، نجـد أوضح تعبير عن طبيعة هذه «الفاعلية» الشاملة •

النتائج الرئيسية للمثالية : هذا التوازى الخاص بين أذهاننا وبين الواقع له عدة نتائج هامة ، وهذه النتائج هى التى تكسب المثالية أقوى جاذبية لهـا بين الناس • ذلك لأننا نستطيع أن نفترض أولا ، على أساس الحقيقة القائلة أن أذهاننا المتناهية تعمل على أساس المنطق والنظام والاحكام ، أن « الذهن المطلق » يعمل على نفس النحو • ولما كان الكون تجسدا أو خلقا لهذا «الذهن» فلنا أن نتوقع أيضا أن تتكشف بيئتنا الطبيعية عن نفس خصائص النظـام والاحكام والمنطق • ومن هذا التوازى نستطيع أن نفترض أن الكون فى أساسه يتسم بالمعقولية ـ اذ أنه لما كان هذا الكون من خلق العقل الشامل ، فمن الطبيعى أن تكون المعقولية متغلغلة فى تركيبه الأساسى • وأخيراً ، نستطيع أن نفترض من هذه المعقوليـة والقابلية للفهم ، أن أذهاننا البشرية قادرة على التعامل مع العالم الذى نعيش فيه • فذهننا قادر على فهم العالم لأن كليهما معقول فى أساسه ، وكلاهما معقول لأنهما يعتمدان على «العقل» الكونى •

التمييز بين « المظهـر » و « الحقيقـة »

الى هذا الحد وجدنا المثالى يبنى حججه على أسس منطقية خالصة • فهذا القدر من مذهبه مستخلص من المصادر الأصلية ، وهى أن الكون تجسد «للروح» أو «الذهن» • والآن ، بعد أن أثبت ذلك ، نراه يقفز الى نتيجة جريئة • فلما كان الكون معقولا ومفهوما ، فلا يمكن أن يكون فيه اضطراب أو لا معقولية أو تنافر دائم • فهو ليس معقولا فحسب ، وانما هـو كل معقول • فالذهن يعمل فى جميع أرجائه ، ولا يمكن أن يظل ركن أو جزء من الكون الذى يكمن فيه العقل ، بمنأى عن تأثيره الطـاغى •

ولكن . مهما تكن هذه النتيجة لازمة منطقيا من المصادرة المثالية الأساسية المتعلقة بالطبيعة الذهنية للواقع ، فمن الواضح أنها ليست مستمدة من التجربة اليومية التى يمر بها الرجال والنساء فى حياتهم • فاتصالنا اليومى المباشر بالعالم المحيط بنا يكشف لنا عن أمر واقع لا تكاد تربطه صلة بهذا الفرض النظرى الجرئ ، ذلك لأن الحياة تبدو فى نظر الانسان خليطا مضطربا من التقدم والتدهور ، والانتصار والهزيمة ، والحرب والسلام ، والجوع والوفرة ، والطبيعة العطوف والطبيعة المعادية الى حد التوحش • وفى حياة الفرد ، تكون معقولية الكون وقابليته للفهم أقل حتى من ذلك : فالاحباط والألم والهزيمة تحتل فى تجربتنا مكانة لا تقل عن مكانة النجاح والسعادة والانتصار بل ان أنجح حياة وأكثرها تنظيما ، تكشف عن جوانب كبيرة من المعاناة التى لا يبدو لها هدف ، ومن الألم الذى لا يبدو له معنى • كذلك فان أكثر أجزاء طبيعتنا معقولية ، وهو ذهننا ، يخفق بدوره فى تحقيق هذا الشرط النظرى تماما • فخبرته فى التبرير (أى فى الاهتداء الى أسباب جيدة لايجاد مبرر لانفعال أنانية أو شهوانية) لا تقل عن خبرته فى الاستدلال العقلى ، ونحن — بوصفنا أفرادا — لا نكون مخلوقات عاقلة الا فى أوقات قليلة غير منتظمة • أما الحياة الأقل نجاحا وتنظيما فهى عادة صراع بين اللذة والألم ، فالحياة لا تكاد تكون محتملة بالنسبة الى جزء كبير من الجنس البشرى ، وهناك ملايين لا يحول بينهم وبين الانتحار الا ارادة حياة غريزية عمياء ، وأمل خادع يعللهم دائما بغد أفضل لا يأتى أبدا •

أهمية التمييز : ازاء هذه الحقيقة الأساسية للحياة البشرية ، يكون لنا أن نتوقع من المثالى دعم موقفه بشئ آخر الى جانب التجربة المباشرة ، اذ أنه أكثر الناس شعورا بأن كسب المناقشة ينبغى أن يكون على أسس أخرى غير هذا الأساس ، ولا يمكن أن يهيب المرء بالتجربة عندما تكون الشواهد المستمدة من هذا المصدر غير قاطعة على أحسن الفروض ، وسلبية الى أبعد حد على أسوئها • وهكذا فان المثالى لكى يواجه مشكلة اثبات أن الكون معقول ومنسجم على الرغم من كل الشواهد المضادة ، يضع أولا تمييزاً له أهمية كبرى فى تفكيره ، وأعنى به التمييز بين المظهر والحقيقة •

هذا التمييز يرتبط ارتباطا وثيقا بقدر كبير من تجاربنا الشائعة • فالمثالى يؤكد مدى الخلط الذى نقع فيه بين المظهر والحقيقة ، اما نتيجة للاهمال فى الملاحظة ، وأما لعدم كفاية التفكير • كذلك فاننا كثيرا ما نظن أننا قد تغلغلنا من وراء المظاهر السطحية للأشياء ، ونفذنا الى ما نعتقد أنه هو الحقيقة ذاتها ثم نجد أن هذه الحقيقة الموهومة ليست الا مظهرا لحقيقة أعمق منها وأهم — ونظل نسير هكذا حتى يكون لدينا سلم كامل من «الحقائق» التى لا يكون كل منها الا «مظهراً» لحقيقة أعمق • غير أن كل سلم كهذا ينطوى ضمنا على نقطة نهائية من نوع ما ومن هنا يظهر حتما السؤال : ما هى الحقيقة النهائية ؟ ألا يجوز أنها شئ يختلف تماما عن المظهر السطحى «للأشياء كما هى» ؟ وفضلا

عن ذلك ، فلما كان من الممكن أن نخطىء كثيرا فى تجربتنا اليومية ، فهلا يجوز (بل يرجح) أن نكون قد ارتكبنا خطـأ جسيما فى حق الواقع الحقيقى اذا ما تركنا الاضطراب واللامعقولية الظاهرين فى العالم يؤثران فينا ؟

من الضرورى أن نوضح أن المثالية تتجاوز بكثير ذلك التمييز الذى نقول به فى موقفنا الطبيعى دائما بين المظهر والحقيقة • عندما نقول مثلا ان منظرا مسرحيا يظهر كأنه شارع فى مدينة ، اصطفت على جانبيه الأبنية ، ولكنـه فى الحقيقة قطعة من القماش المرسوم ، فاننا نقارن شيئا ماديا ملاحظا (هو القماش) بشىء آخر ملاحظ أو قابل للملاحظة ، هو الشارع • وهكذا فان التقابل الذى نضعه بين المظهر والحقيقة يظل داخلا فى اطار التجربة ، ويكون كل من طرفى هذا التقابل تجريبيا بنفس المقدار ، وقابلا للبحث والتحقيق بنفس المقدار أيضا فمن الممكن اصدار أحكام لها معناها ، وقابلة للاختيار ، عن كل منهما ، ومن الممكن تحقيق هذه الأحكام • وباختصار فالمظهر والحقيقة هما معا ، فى هـذه الحالة ، وقائع فى التجربة •

ولكن المثالية تقوم بتمييز أعمق وأجرأ بكثير ــ وأعنى به التمييز بين العالم التجريبى أو القابل للملاحظة (« المظهر ») وبين « الحقيقة » الترنسندنتالية أو غير التجريبية • ومعنى ذلك أن المثالى على استعداد لأن يضفى على شىء ليس غير ملاحظ فحسب ، بل هو أيضا غير قابل للملاحظة ، قدراً من الحقيقة يفوق ذلك الذى ينسبه الى العالم المادى الذى نعيش فيه • ومن الواضح أن هذا هو عكس الرأى الذى نقول به فى موقفنا الطبيعى ، وهو الرأى القائل ان الأشياء المادية هى أكثر الأشياء التى نعرفها حقيقة ، وهى التى يبدو أى شىء « ذهنى » أو « روحى » ، بالقياس اليها ، أشبه بالمظهر • ومن المؤكد أن الجرأة التى تنطوى عليها هذه الفكرة تضفى على المثالية ، فى نظر أناس عديدين ، قدراً كبيراً من سحرها وجاذبيتها •

مشـكلة الشر

تستخدم المدارس الفرعية المختلفة ، المنتمية الى المذهب المثالى ، أساليب مختلفة فى تفسير هذا التعارض بين المظهـر والحقيقة • ومن المهم أن نختبر بعضها على الأقل من أهم هذه المدارس الفرعية ، اذ أن اجاباتها ستكشف لنا الكثير عن المثالية بوجه عام • ومـع ذلك فلما كانت هذه المشكلة الضـخمة تتداخل مع مسألة أخرى أوسع انتشارا بين الناس بكثير ، ويتعين على المثالية مواجهتها ، فان من المستحسن بحث الأمرين معا • هذه المسألة الأوسع انتشارا هى « مشكلة الشر » المشهورة التى هى دون شك أصلب بندقية يتعين على أى مذهب مثالى كسرها •

والمشكلة باختصار هى : اذا كان الكون هو تجسد « الذهن » أو « العقل » فكيف حدث أن تجربتنا تكشف لنا الكثير مما هو لا معقول ولا مفهوم ؟ وكيف

يحدث أننا كثيرا ما نضطر الى التوفيق بين ما هو بوضوح اتفاق أعمى أو مصادفة أليمة . وبين الغاية العاقلة التى يفترض أنها تكمن من وراء ذلك كله ؟ ولو كان نظام الأشياء معقولا بحق ، أكنا نجلس الآن فى هذا المكان نتصارع مع مشكلة الشر ؟ اننا لا نسمع قط عن « مشكلة الخير » ، مع أن لنا الحق — منطقيا — أن نتوقع . فى ذلك الكون الذى هو معقول فى جميع أرجائه ، ألا يكون هناك شر يقتضى تفسيرا • بل ان الأصعب من ذلك تلك الصورة الخاصة لهذه المشكلة الكبرى ، وهى الصورة التى يتعين على كل الأديان مواجهتها — وأعنى بها : لو كان الله ذا قدرة شاملة وحكمة شاملة ، ولكن ليس ذا خير شامل ، لأمكننا ان نفهم وجود مثل هذا العالم الذى نعيش فيه بالفعل • أو لو كانت لديه أسمى حكمة وخيرية ، ولكن مع قدرة محدودة ، لأمكننا أن نفهم ذلك أيضا • ولكن كيف نوفق بين وجود اله لا متناه وبين حقيقة الشر ؟ اما انه لا يكترث وأما أنه يكترث ولكن لا حيلة له فى الموقف على الاطلاق • وهناك احتمال ثالث هو أن تكون لديه الحكمة الضرورية اللازمة ، ولكن سلطته محدودة ، مما يجعله يعمل بالتدريج على محو الشر ، ولكن هذا بدوره يقتضى لتحقيقه آمادا هائلة من الزمان •

بعض الاجابات الدينية : يرى التوحيديون المؤمنون باله مشخص ولكنه لا نهائى ، أن المشكلة تقتضى بالضرورة تحليلا مطولا لطبيعة الألوهية ، والعلاقات بين الله والكون الذى خلقه ، الخ • وسوف نبحث كثيرا من هذه التحليلات فى الفصلين الأخيرين ، ولكن يكفينا هنا أن ننظر الى الاجابات التى يقدمها الانسان فى موقفه الطبيعى على هذه الأسئلة المحيرة • ان أوضح جواب وهو قطعا أوسع الاجابات انتشارا — هو أن « زمان الله هو الأفضل » • فهو يعلم ما يفعله ، وما هو أفضل لعالمه وكل المخلوقات فيه • ومن المسلم به أن أساليبه ليست أساليبنا ، وزمانه ليس دائما زماننا ، ولكن سوف يتضح لنا فى آخر المطاف ، عندما يكون كل شىء مفهوما ، وعندما نتمكن من أن نرى كل شىء فى ضوئه الحقيقى ، أن شكنا فى عدم اكتراث الله أو عدم قدرته أمر لا مبرر له • وعندئذ سنرى أن « مظهر » الأشياء هو وحده الذى خدعنا ، أما « الحقيقة » (التى كان يعرفها بالطبع منذ البداية اله عالم بكل شىء) فكانت معقولة ، مفهومة ، خيرة ، وبالاختصار ، فصاحب هذا المذهب فى الألوهية يرى ، مثلما يرى المثالى ، أن المشكلة الحقيقية هى أن نخترق حجاب أى المظاهر وننفذ بأنظارنا الى الحقيقة •

على أن هناك ثلاثة حلول رئيسية لمشكلة الشر واللامعقولية الظاهرين فى العالم • ففى استطاعتنا أن نتخذ موقفا متطرفا ونقول ان ما يسمى بالشر ليس الا خطأ فى أذهاننا نحن • ففى الذهن الالهى أو اللامتناهى ، لا يمكن أن يوجد الا الخير والحق ، بحيث ان أى خطأ أو شر لابد أن يكون ناتجا عن أذهاننا نحن المتناهية الفانية • وكل ما علينا هو أن نطرح جانبا فكرة الشر

(ما دامت لا توجد الا فى أذهاننا) لكى نمحو تحقيق الشر ، ذلك لأن الفكرة والتحقق هنا شيء واحد · والحل الثانى لمشكلة الشر أقل تطرفا وأقرب الى « الذهن العادى » · فى هذا الحل يعترف بحقيقة الشر ، ولكن يقال اننا لو نظرنا الى الأمور من منظور طويل الأمد - أى اذا تعلمنا أن نرى الأشياء « من منظور الأزل » - لأدركنا أنه مهما تكن أصالة الأمم والشقاء والحمق الموجود فى العالم ، فان هذه الأمور تتناقص بالتدريج · ومن الممكن أن يسمى هذا بالموقف التاريخى من المشكلة · فأنصار هذا الموقف يؤمنون بالتقدم ، ويرون أن فى استطاعة الانسان ، باستخدام العقل وجهوده الخاصة ، أن يعجل مسيرة التقدم ويمضى بحركته الى تحقيق نتائج لا حد لها ، من بينها محو الكثير مما نعده الآن شرا · وتعرف وجهة النظر هذه باسم « مذهب التحسن meliorism » ، أى المذهب القائل أن الأمور قابلة لأن تنصلح · ويوحى هذا المذهب فى الدين - حيث تدعو اليه كثير من الكنائس المتحررة اليوم بأن الله يحتاج الى مساعدتنا فى الكفاح ، وبأن الحياة (وربما العملية الكونية بأسرها) تمثل صراعا لا يرحم بين قوى الخير وقوى الشر · فى هذا الصراع لابد من تجنيد كل مقاتل ، وفيه يساعد اختيار الخير على قطع دابر الشر من جذوره · وباختصار ، فالشر حقيقى بالفعل ، غير أن حقيقته ستزول بانتصار الخير بمضى الوقت ، وهو انتصار يمكن تحقيقه بتضافر الجهود بين الله والانسان · (١)

الأفلاطونيـة

هناك وجهة نظر تقع بين التفسيرين الدينيين (اللذين هما فى أساسهما عمليان) للعلاقة بين المظهر والحقيقة ، وهى وجهة نظر لها أهمية ميتافيزيقية أعظم بكثير · تلك هى الأفلاطونية ، التى هى مذهب من أسمى ما أنتجه النظر الفلسفى · وعلى الرغم من أن تفكير أفلاطون ليس مثاليا بالمعنى الدقيق ، مادام للعناصر الأساسية فى مذهبه وجود خارج عن الذهن (أما مسألة كونها ذات طبيعة روحية أو مادية أم منطقية فحسب ، فهى من المسائل التى تثير أعظم الجدل فى تاريخ الفلسفة) ، فان الأفلاطونية تتميز مع ذلك بسمات متعددة تتضح فى المثالية المحدثة · وهى تمثل المزاج والموقف العام لهذه المدرسة الكبيرة تمثيلا جيداً ·

---

(١) يرتبط هذا المذهب ، فى الفلسفة الأمريكية ، باسمى وليام جيمس وجون ديوى بوجه خاص · غير أن تفكير ديوى ينبغى أن يوصف بأنه مذهب تحسن اجتماعى social meliorism ، ما دام مبنيا على ما نسميه بالمذهب الطبيعى لا على نظرة مثالية الى العالم - أى انه يقول بمحو الشر عن طريق جهود الانسان الاجتماعية ، بغض النظر عن اللــه (الذى لا يقوم بدور فى مذهب ديوى) ·

يشيد أفلاطون مذهبه على أساس التقابل بين المظهر والحقيقة ، وهو التقابل الذى نناقشه الآن • فالطبيعة الحقيقية لأى شيء هى فى نظره «الفكرة» التى تتجسد فى هذا الشيء وهو ينظر الى هذه الأفكار أو الماهيات على أن لها وجودا مستقلا وحقيقة أرفع • بل انها هى الحقيقة بعينها ، أما الأشياء المادية فنقتصر على أن تعكس أو تحاكى هذه الحقيقة القصوى ، التى هى ماهية الشيء المادى وأنموذجه الأزلى الثابت فى نفس الآن • وهكذا يوجد ، من وراء قناع التجربة الحسية ، عالم مثالى من الماهيات • ومن هذا المجال الأعلى تأتى كل حقيقة : وكلما كان الشيء أكثر تجسيدا «للفكرة» أو «المثال» الكامن من ورائه ، كان له مزيد من الحقيقة • (١)

مستويات للحقيقة : غير أن هـذا كله عرض مركز مجرد ، ولذا سنقوم بتسليله وتخفيفه الى حدما • فأفلاطون يقول بوجود مستويين أو حالتين للحقيقة أولهما هو الحقيقة الواضحة التى لا تنكر فى الموضوعات اليومية الملموسة — أعنى حقيقة الكراسى والصخور والأشجار والجبال والكائنات الحية • غير أن الوجود على هذا المستوى لا يمثل الحقيقة بمعناها الصحيح ، بل ان هذه الحقيقة الحقة انما تكمن من وراء قناع الحقيقة الظاهرية ، وتستقر فى عالم أعلى • (ولا يفصح أفلاطون بوضوح عن رأيه فى المكان المحدد لهذا العالم الأعلى ، الا لكى يوحى بأنه فى مكان ما « فى السموات العليا ») • هذا العالم يكون نظاما مثاليا للماهيات الأزلية ، التى توجـد فى سلم متدرج مبنى على مبادىء أخلاقية ويسوده مثال الخير • ولكن ما هى هـذه المـاهيات الأزلية المثالية ، وما علاقاتها بهذا العالم اليومى الأدنى للأشياء المادية أو الطبيعية ؟ يطلق أفلاطون على هذه الأحوال المثالية للحقيقة اسم « المثل » أو « الصور »

---

(١) يطلق أفلاطون على هذه الأحوال المثالية للحقيقـة اسم « المثل » أو « الصور » وقد ظهر فى السـنوات الأخيرة تفسير يتحدى جـديا هذا الرأى التقليدى لمذهب أفلاطون الذى أقدمه هنا ، فى تفاصيل كثيرة ، وذلك عند ج١٠ ستيوارت J. A. Stewart وناتورب Natorp بوجه خاص • والهدف الرئيسى الذى ينصب عليه هجومهما هو الرأى التقليدى القائل أن للصـوّر وجودا مستقلا عن أى تجسد أو تمثيل فى شيء عينى • هذا التفسير الأحـدث يزيد أفلاطون قربا من أرسطو ، ومن الواقعية المعتدلة عند مفكرين وسطيين مثل « أبيلار » • وفضلا عن ذلك فهو قطعايربط أفلاطون بالعلم الحديث رباطا أوثق مما كان يعتقد من قبل • ومع ذلك فقد رأيت أن من الأفضل عرض الرأى التقليدى المأثور عن الصور الأفلاطونية ، لا على أساس أنه يعبر عن رأيى الخاص فى الموضوع (وهو رأى يظل محايدا) ، بل لكى أتجنب بلبلة ذهن الطالب فحسب • فهدفى فى هذه الحالة ، كما فى كل الحالات الأخرى فى الكتاب هو الوضوح أكثر من الاكتمال ، والغاية لا الشجرة — حتى ولو كان معنى ذلك فى بعض الأحيـان تجاهل بعض الأشـجار التى هى ضـخمة الى حـد غير قليل •

Forms على التخصيص ، وقد أصبح اللفظ الأخير هو المفضل في اللغة الانجليزية • غير أن لكلمة «الصورة» عدة معان ، أحدها مضاد تماما لمقصد أفلاطون • فكثيراً ما يكون المقصود من اللفظ هو الشكل الخارجي أو التخطيط العام للشيء ـ أعنى قسماته الكلية أو مظهره العام • غير أن هذا اللفظ في نظر أفلاطون ، يعني التركيب الباطن أو الفكرة المحدودة التي تتجسد في الشيء • فكيف يكون الشيء شيئا ، أعني مثلا كيف يكون البيت بيتا ؟ هذا هو السؤال الذي تستطيع الصورة أو المثال الاجابة عنه بأن تعرض ماهية الشيء • وبذلك تكون صورة البيت هي خطته أو تصميمه أو تنظيمه ، وهذا التصميم أو التنظيم يتكشف في مجموعة من اللوحات الهندسية أكثر مما يتكشف في نموذج أو سلسلة من المقاطع الأمامية والجانبية ، أو حتى في الصورة الفوتوغرافية للمبنى الكامل ، ذلك لأن الصورة الأفلاطونية هي دائما الفكرة غير الملموسة ، أو التصور ، الذي قد يتجسد أو يتمثل جزئيا في الأشياء المادية ، ولكنه لا يمكن أن يتحقق فيها كاملا •

وعلى ذلك فان عالم الحقيقة الحقة هو عالم من الصور التي هي أزلية ثابتة كاملة • فتلك هي نماذج كل فئات الأشياء الأرضية أو أنواعها • ويرى أفلاطون أنه لا يوجد شيء ليست له صورة مناظرة له ، يستمد منها ما له من حقيقة •

الصور بوصفها تصورات : العلاقة الأساسية بين أي موضوع وبين صورته هي ذاتها العلاقة بين المدرك الحسي percept وبين التصور الذهني concept المناظر له ـ أي بين أي شيء عيني يمر بتجربتنا ، وينتمي الى فئة أو نوع (يدل عليه اسم مشترك ، كالكتاب أو الكرسي أو الكلب ، الخ) وبين **فكرتنا** أو تصورنا الخاص بهذه الفئة • فنحن مثلا قد رأينا جميعا مئات من الكتب • ولكن في ذهن كل منا ، بغض النظر عن صورة أي كتاب محدد أو انطباعه في الذاكرة ، فكرة عن « الكتاب بوجه عام » ، أو الكتاب مجردا • هذه الفكرة هي التي تطرأ فوراً على الذهن لو كان قد سألنا أحد : « ما الذي يجعل الكتاب كتابا بوجه عام ؟ » وهذه الفكرة تسمى « تصورا » •

هذا التصور أو « الشيء في ذاته » ، كما هو في حقيقته مجردا عن كل الصفات العرضية ، هو في الميتافيزيقا الأفلاطونية صورة أو مثال • ولقد كانت مشكلة التحديد الدقيق لمكانة التصورات من المشكلات الرئيسية في التاريخ الطويل للفلسفة ، ويمكن القول ان فلسفة العصور الوسطى قد تركزت كلها تقريبا في خلاف لا نهاية له حول مسألة كون التصورات ذات وجود حقيقي خارج الذهن • فهناك مدرسة كانت ترى أن « الكتاب » فكرة لها وجود فعلي منفصل ومستقل عن أي كتاب مادي وعن كل الكتب المادية • أما خصومهم فيرون أن أي تصور ليس الا اسما ، أي أداة مريحة نصنعها لكي تتيح لنا التعامل مع فئة معينة من الأشياء التي تدخل في نطاق تجربتنا • (ولنتصور ما يحدث لو

كانت كل شجرة أو كلب نصادفه طوال حياتنا يحتاج الى لفظ مستقل يدل عليه) • أما موقف أفلاطون فى هذا الخلاف فهو محدد تماما : فهو ما زال أشهر المدافعين عن أحد جانبى هذا الخلاف وأقواهم تأثيرا • ومذهبه كله يتوقف على الرأى القائل ان التصورات (أو الكليات ، اذا شئنا استخدام اللفظ الشائع فى العصور الوسطى) لها قدر من الحقيقة أكبر مما لأى شىء يمر بنا فى تجربتنا الحسية • ولنقل ، بلغة العلم والرياضة الحاليين ، أن أفلاطون كان يرى أن الفئة أكثر حقيقة من أفرادها •

والنقطة الرئيسية فى المذهب الأفلاطونى هى أن الصور لا توجد فحسب بل انها هى الحقيقة الحقة الوحيدة • أما الأشياء الأرضية التى تتجسد فيها هذه الصور فما هى الا « انعكاسات » أو « ظلال » أو « نسخ محاكية » لهذه النماذج الأزلية ، تتصف بقدر محدود من الحقيقة لا تكتسبه الا بالاستعارة ، أو حسب التعبير الذى يفضله أفلاطون ، بالمشاركة فى المثال المناظر وهنا نجد فكرة كانت على الدوام من المعتقدات الأساسية للمذهب المثالى : هى أن الواقع تصورى أو عقلى ، ومن ثم فان أفضل سبيل الى فهمه هو من خلال العقل وتحليل أوجه نشاطنا الذهنية الخاصة • فبنيان الواقع هو ذاته بنيان أذهاننا ، وعن طريق نشاط عقولنا نحن فى الفهم ووضع التصورات ، نستطيع أن نصل الى أفضل ادراك لطبيعة الحقيقة القصوى •

نتائج الأفلاطونية : على الرغم مما يتسم به هذا المذهب الميتافيزيقى العام الذى وضعه أفلاطون من أهمية فى ذاته ، فانه ينطوى أيضا على نتيجة ضمنية لها أهميتها . وكان الشغل الشاغل للمثاليين منذ عهد أفلاطون هو اظهار مكنوناتها • فاذا كان الوجود الحق يكمن فى عالم من الصور المثالية أو الماهيات التى ندركها عن طريق العمليات العقلية ، فمن الواضح اذن أن التجربة الحسية وموضوعاتها تغدو ذات أهمية ميتافيزيقية أقل نسبيا • والواقع أن مؤلفات المثاليين حافلة بالعبارات التى تقلل من شأن الحواس وتزدريها،وتؤكد عجزالتجربة الحسية عن كشف الحقيقة وعرضيةالموضوعات التى تعالجها الحواس فى مقابل الطابع الثابت للمعرفة التى يكشفها لنا العقل• ويذهب أفلاطون الى حد وصف الحواس ونشاطها بأنها عقبة فى طريق كشف الحقيقة ، فالتجربة الحسية حجاب بيننا وبين « الوجود » الحق ، اذ أنها لا تستطيع أن تنقل الينا الا ما يحدث فى عالم التغير أو « الصيرورة » • وهكذا تسير المثالية فى طريق مضاد لما يمكننا أن نسميه بفلسفة الموقف الطبيعى ، وهى الفلسفة التى ترى أن الصورة التى تقدمها الينا حواسنا عن « الأشياء كما هى موجودة » هى صورة صحيحة (فى حدودها الخاصة على الأقل) • ولا جدال فى أن مما يذهل الانسان فى موقفه الطبيعى أن يقال له ان عملياتنا الحسية ليست غير كافية فحسب ، بل هى أيضا تحول ايجابيا دون فهم الطبيعة الحقيقية للأشياء • أما فى نظر المثالى فان هذه النتيجة ليست منطقية فحسب ، بل هى أيضا نتيجة لا مفر منها •

الطابع الأخلاقى للمثالية

هذا الاعلاء المثالى للنشاط العقلى فوق التجربة الحسية ، لايبنى على أسس منطقية أو معرفية فحسب ، بل أن فى معظم المذاهب المثالية ، كما فى الأفلاطونية طابعا أخلاقيا واضحا يتسم به الجزء الأكبر من تفكيرنا • وكما رأينا من قبل فان الصور المثالية عند أفلاطون لا تمثل ماهيات فقط بل تمثل كمالات أيضا ، والصورة ليست متوسطات وانما هى مثل عليا ، وهذه المثل العليا ، هى التى يتوق الذهن الى كشفها من وراء حجاب الحس • وبعد أن يفهمها الذهن ، يصبو الى أن يحيا حياة قوامها ما فى المثل من كمال ، بقدر ما يتيح له ذلك عبء الجسد وحاجز الحواس • هذه النغمة الرئيسية التى تصف البدن ، بما فيه من حواس وشهوات ، بأنه عبء أو سجن أو مقبرة ، تتكرر مرارا فى المذهب الأفلاطونى • وتوجد على الأقل أفكار ضمنية مخففة من هذا النوع ذاته فى كل مدارس الفكر المثالى • والنتيجة الحتمية لهذا الموقف هى الميل الى الثنائية • فتقسيم أفلاطون الأساسى للحقيقة الى عالم مادى أدنى ، مستمد من غيره ، هو عالم « الصيرورة » ، وعالم أعلى من « الوجود » الحقيقى ، يؤدى بسهولة الى نظرة الى الحياة يكون الجسد فيها مقابلا للنفس ، والمادة مقابلة للذهن ، والحس مقابلا للعقل • وفى كثير من الأحيان يترتب على ذلك مذهب زاهد أو مذهب تطهرى puritanism من نوع ما ، ويصبح الجسم ، حتى برغباته الصحية السوية ، موضوعا للارتياب الأخلاقى • وبطبيعة الحال فان المسيحية ، التى تنطوى على ثنائية عميقة ، قد وجدت تأييداً فلسفيا كبيراً فى المثالية ، على حين أن أفلاطون قد أطلق عليه وصف « مسيحى قبل أربعمائة عام من المسيح » •

مثال الخير : يبلغ مذهب أفلاطون قمته فى صورة الخير • وعلى حين أنه لا يعرف هذه الفكرة بدقة ، فمن الواجب أن تفهم بمعنى أخلاقى عام • وهكذا فان المذهب بأسره قائم على دعامة من القيم • ومن الواضح أن أفلاطون ، مهما يكن مقدار اهتمامه بأن يثبت أن العالم المادى ليس الا ظلا أو انعكاسا لعالم معقول أعلى هو عالم الصور ، فانه كان أكثر اهتماما بأن يثبت أن الكون مبنى على أساس من القيم • وفى هذه المحاولة للتوحيد بين الخير والحقيقى ، كان أفلاطون مثاليا بالمعنى الصحيح ، ذلك لأن أمثاله من المفكرين يرون أن من المستحيل ، حسب تكوينهم المزاجى الخاص ، أن يتصوروا الكون الا على أنه مرتبط بالخير ومتجه اليه • وهناك مدارس فكرية أخرى تبدى استعدادها للاعتراف بامكان أن يكون الواقع محايداً من الوجهة الأخلاقية ، أو شراً فى أساسه ، غير أن أية امكانية كهذه تقع خارج حدود تصور المثالى • وهكذا نستطيع أن نتكهن بالاجابة التى سيرد بها على ذلك السؤال الذى يعده بعض المفكرين أكثر الأسئلة الفلسفية الحاحا ، ألا وهو : هل الكون فى أساسه نظام أخلاقى ، أم نظام آلى؟ هل الكون جهاز آلى هائل ، يسير بطريقة لاشخصية عمياء غير مكترثة ، شأنه شأن أى جهاز آلى آخر ؟ أم هو فى أساسه بناء أخلاقى ، تكون للقيم والمثل فيه مكانتها العليا ، ويكمن فى قلبه الخير ، لا العقل

والغاية فحسب ؟ ان المثالى يذهب الى أن الرأى الثانى هو وحده الممكن ، وأية اجابة أخرى لا تؤدى فقط الى هدم مذهبه بأسره ، بل هى فى رأيه تكيل للآمال البشرية ضربات أشد • ذلك لأنه يشعر بأن النظام الكونى الآلى كفيل بأن يقطع الطريق على كل هذه القيم التى لها أهمية عليا فى الحياة البشرية ، والتىتشكل القوة الدافعة الأساسية لنشاطنا الروحى • ففى مثل هذا الكون الآلى ، تدور محاولات الانسان لكى يعيش حياة خيرة ويحقق غاياته الأخلاقية فى فراغ أخلاقى هائل ، ومثل هذا الكون انما هو خواء لايشعر على الاطلاق ، ولايكترث قط ، بكل ما يهم البشرية وأمانيها العليا •

الخير بوصفه كونيا : يتفق المثاليون من جميع المدارس بوضوح على مسألة واحدة : هى أن أى نظام من القيم البشرية البحتة – أى الأخلاقية فى اطار النزعة الطبيعية مثلا – لايمكن أن تكون له غاية أومعنى • فقيمنا ، ومثلنا العليا ، لا تكون لها حقيقة الا اذا كانت تستند الى تأييد من الكون • أما لو كان نظام العالم آليا أو طبيعيا خالصا ، لكانت هذه القيم تتصف بنفس الفراغ وانعدام الدلالة اللذين يتصف بهما الكون ذاته • وبالنسبة الى البشرية ذاتها ، فان مثل هذا الكون يجعل الميتافيزيقا والأخلاق أسوأ من أن يكونا بلا معنى : فهما يصبحان فيه « دعابة أو مهزلة » ضخمة • وباختصار ، فالمثالية تجد أن من المستحيل التفرقة بين الأخلاق والميتافيزيقا • فلا يمكن أن يكون لكفاحنا الأخلاقى ، بل لقيمنا كلها ، أى معنى الا عندما نتأكد من أن لهما علاقة بالكون فى مجموعه • وسوف نرى بعد قليل ما يقوله المذهب الطبيعى فى هذا الصدد ولكننا نود أن نشير . خلال ذلك ، الى أنهذه النقطة هى التى يبلغ فيهاالتعارض بين المدرستين الكبريين ذروته • فهذه المسألة أساسية بالنسبة الى المثالية ، ومن ثم فلا مجال بها للحلول الوسطى : فاما أن يكون الكون ملائما للانسان وقيمه جميعا ، واما أن تكون هذه القيم دعابة ساخرة – أو مهزلة كونية • ويخلص المثالى من ذلك الى القول بأن من المؤكد ، فى عالم كهذا ، أن المثل العليا تغدو شيئا غير جدير بأن نموت فى سبيله ، بل انها تغدو شيئا لا يستحق أن نعيش من أجله •

ويشير بعض الملاحظين المحايدين لهذا الخلاف بين المثالية والمذهب الطبيعى أحيانا ، الى أن الميتافيزيقى المثالى يبدو وكأنه يشيد مذهبه وفى ذهنه هدف محدد مقدما : هو أن يصور الكون بحيث لا تكون القيم مأمونة فيه فحسب ، بل تكون القوى الكونية مشايعة لها • ويسارع خصوم المثالية باستغلال هذا الحكم المحايد ، بوصفه دليلا علىأن المثاليين أقل موضوعية من أصحابالمذهب الطبيعى ، (وبالتالى فانهم مرشدون غير موثوق بهم كل الثقة فى مجال الفلسفة) • فخصوم المثالية هؤلاء يرون أننا لو قررنا مقدما أى نوع من العالم سوف نجد ، فهل يكون من المستغرب أن ينتهى بنا الأمر الى تكوين صورة رائعة عن عالم كهذا بالضبط ؟ وهكذا فان صاحب المذهب الطبيعى يتهم المثالى

بأنه ميال مقدما الى عالم ضامن للقيم ، على نحو يجعل منه شخصا متحيزا على أحسن الفروض ، ومتهمـا بالتفكير المغرض على أسوئها ، وهو على أية حال شخص لا يعتمد عليه بوصفه مصدراً للحقيقة الفلسفية • والتحدى الذى يحب أنصار المذهب الطبيعى دائما أن يوجهوه فى هذه الحالة هو : « أين كان يصبح العلم لو كان قد استهدف غايات محددة مقدما ، ومرضية للمشاعر الذاتية كهذه ؟ » ولكن المثالى يرد على ذلك عادة بقوله انه ليس عالما ، وانه لا يعترف بأن الموقف العلمى وعلم المناهج العام هما بالضرورة أفضل المصادر الموثوق منها للحقيقة • ولكنا سنتحدث بمزيد من الاسهاب فى هذه المسـائل الخلافية عندما نتعرض للمذهب الطبيعى فى فصلنا التالى ، لأن المسألة كما هو واضح أكبر وأهم من أن تعالج بايجاز •

المثـالية الذاتيـة

لا بد لنا أن نحرص على ألا يفهم القارىء مما نقول أن اهتمام المثالية مركز فى فرع الأخلاق وحده ، اذ أن كثيرا من الأفراد المعاصرين لهذه المدرسة يبدون اهتماما أعظم كثيرا بالمشـكلات المعرفية والميتافيزيقية • لذلك فاننا سننتقل من « المثالية الأخلاقية » عند مفكرين مثل أفلاطون الى المثالية الأقرب الى الطابع « الميتافيزيقى » (أو المعرفى) عند مفكرين مثل باركلى وهيجل • ومن حسن الحظ أن عرضنا لتفكيرهم يمكن أن يكون أكثر ايجازا بكثير من عرضنا لتفكير أفلاطون •وليس ذلك راجعا الى أنهم أفراد أقل فى هذه المدرسة ـ فهم فى نواح كثيرة أقرب الى الطابع الحقيقى للمثالية كما هى معروفة فى عصرنا الحالى مما كان الفيلسوف اليونانى ـ وانما السبب هو أن الاتجاه العام لتفكيرهم هو فى أساسه نفس اتجاه تفكير أفلاطون • وسوف تظهر نتـائج أخلاقية ضـمنية واضحة لدى هؤلاء الفلاسفة المتأخرين ، ولكن لـما كانت تحليلاتهم الأكثر دقة وتخصصا هى التى تهمنا ، فسوف نقصر مناقشتنا عليها •

ان المثالية المعرفية (الابستمولوجية) ، وهى أهم صـور المثالية فى عصرنا الحالى ، هى الاعتقـاد بأن الذهن وحده هو الحقيقى • أما المـادة ، بكل مظاهرها ، فما هى الا مضمون ذهنى ، وبالتالى فهى متوقفة على الذهن فى وجودها • ان المـادة موجودة بلا شك ، غير أن وجودها هذا يمكن تحليله الى ادراكات • ولو شئنا أن نستخدم المصطلح الحديث ، لقلنا أن المـادة ليس لهـا وجود موضوعى (أى مستقل خارج عن الذهن) ، بل هى معتمـدة فى وجودها على الذات (أى الذهن الذى يلاحظ ويجـرب) • وينبغى أن يلاحظ أنه قد طرأ هنا تغيير على المذهب كما كان عند أفلاطون • فللمثل أو الصور ، فى مذهب أفلاطون ، وجود مستقل عن الفكر • وليس المهم هناهو أنه جعل لهذه الصور نوعا من الوجود العينى أو المـادى أو لم يجعل لها ، وانما الذى

يعنينا هو أن فى الأفلاطونية شيئا لا يمكن رده الى مضمون ذهنى للعقل البشرى أو للعقل اللامتناهى · (١)

فلسفة باركلى : أصبح مذهب المثالية الذاتية هذا سائدا لأول مرة فى القرن الثامن عشر · ففى ذلك الوقت كانت الفلسفة قد أصبحت تشعر شعورا واضحا بمدى صعوبة تقديم تفسير مرض للعلاقة الدقيقة بين « المعرفة » و « الواقع » أى بين تجاربنا أوادراكاتنا الحسية ، وبين العالم الطبيعى الخارجى الموضوعى الذى يفترض أن هذه التجارب والادراكات تشير اليه · والحق أن من الصعب مقاومة اغراء الدخول فى تفاصيل قصة التطورات الفذة التى أدت الى هذه النزعة الذاتية · ومع ذلك فسوف نضطر الى الاكتفاء بالخطوط العامة لمذهب أبرع المدافعين عن النزعة الذاتية ، وهو جورج باركلى · فاستدلال باركلى يسير على النحو الآتى : ان كل الأشياء التى نسميها « مادة » هى موضوعات لتجربتنا ، وهى بهذا الوصف لا توجد فى نظرنا الا بوصفها ادراكات · فعندما نقول مثلا أن الشجرة توجد ، فنحن نقول أن لدينا ادراكا حسيا أو تجربة نطلق عليها اسم « الشجرة » · غير أن هذه التجربة ، مهما تكن حيويتها ، لا تضفى على أى نحو وجودا موضوعيا مستقلا على « الشجرة » التى تظل مجرد تجربة · وبالاختصار ، فالقول ان أى شىء يوجد ، مرادف للقول انه يدرك من خلال حاسة واحدة أو أكثر من حواسنا · ويلخص باركلى المسألة كلها فى عبارته المشهورة : وجود الشىء هو كونه مدركا esse est precipi فليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن الذى يدخل هذا الوجود فى تجربته · وبلغة علم النفس الحديث ، فان شجرتنا ليست الا مجموعة من الاحساسات ، والاحساس ذاتى · وهكذا يتضح أن ما نسميه « بالموضوع » ما هو الا تجربة ذهنية — لأن وجوده ما هو الا دخوله فى التجربة — وكذلك الحال فى المادة بكل صورها · واذن فالواقع ذهنى بحت ، والعالم بأسره ذهنى ، ولا وجود الا للأذهان وادراكاتها ·

نقد الموقف الطبيعى لباركلى : اعترف باركلى صراحة بالغرض من وضعه لمذهبه ، فقال انه تفنيد المادية الشائعة فى عصره · فقد رأى أنه اذا أثبت استحالة وجود المادة مستقلة ، فلن تكون للمادية أرجل تقف عليها — وهو رأى منطقى تماما · غير أن خصومه أهابوا بالموقف الطبيعى ، وأراد أحدهم ،

---

(١) لهذا السبب تشيع تسمية أفلاطون وخلفائه الوسيطيين باسم « الواقعيين realists » — مما يبعث فى ذهن الطلاب المبتدئين فى الفلسفة اضطرابا لا حد له · والحقيقة أننا لو عرفنا المثالية تعريفا ضيقا على أساس معناها فى القرن الثامن عشر (وهو ما نبدأ فى عمله فى هذا القسم) فعندئذ يكون من المنطقى استخدام لفظ « الواقعية » للتعبير عن المذهب الأفلاطونى ، اذ أنه يؤمن فعلا بالوجود الحقيقى المستقل لشىء خارج عن الذهن ·

رمو العالم اللغوى المشهور « صامويل جونسون Samuel Johnson »
أن يفند المثالية الذاتية بضربة هائلة من رجله فى حجر ، ويقال انه هتف :
« على هذا النحو أفند الأسقف باركلى ! » ولكن لا الموقف الطبيعى ، ولا ركل
الحجر ، بكاف للرد على حجته ، كما بادر الفيلسوف الأيرلندى الذكى الى
القول · فكل ما أثبته الدكتور جونسون هو ما اعترف به المذهب الذاتىبالفعل
وهو أن لدينا حزما من الاحساسات ـ هى فى هذه الحالة احساسات بالمقاومة
العضلية ووخزة من الألم موضعها ابهام القدم · ولكن هل يثبت ذلك أن هناك
أى شىء له وجود خارجى ، فيما عدا أذهاننا الخاصة الواعية بوصفها مراكز
للادراك الحسى ؟ ان حجة الموقف الطبيعى هى أن من الممتنع الادعاء بأن
موضوع الادراك الحسى · كالكتاب الموضوع على المنضدة ، لا يعود موجودا
عندما نغادر الحجرة أو نتوقف عن ادراكه لحظة لأى سبب آخر · غير أن
باركلى يرد على الفور بقوله : « ما هى الصفات أو الخصائص التى يمكن
أن يتصف بهـا الكتاب « الموجـود » فى هذه الظروف ؟ ، فاذا ما رد الموقف
الطبيعى ـ كما يتعين عليه أن يرد ـ بقوله ان هذه الصفات تنتمى الى حاسة
واحدة أو أكثر ، « كالأخضر » أو « الثقيل » أو « السميك » أو «الكبير» ،
فعندئذ يكون باركلى قد أحكم اغلاق الفخ : فماذا تكون هذه الصفات كلها ،
ان لم تكن معطيات حسية ، وبالتالى صفات ذهنية أو ذاتية خالصة ؟ وهكذا
يظل الوجود حزمة من الاحساسات ، وبالتالى ذهنى الطابع ، على الرغم
من كل ما يستطيع الموقف الطبيعى أن يعترض به عليه ·

غير أن الموقف الطبيعى ، اذ يقتنع بضرورة وجود خدعة فى مذهب كهذا ،
يعود فيوجه هجوما جديدا · فكيف يستطيع باركلى أن يفسر اتساق عالمنـا
الادراكى واتفاق الناس عليه ؟ لو كان كل وجود متوقفا على الذهن ، فكيف
يحدث أن تتسق ادراكاتى الحسية المتعددة لتلك الشجرة بعضها مع بعض الى
هذا الحد ؟ وكيف تدرك على الدوام على أنها شجرة صنوبر ، مثلا ، بدلا من
أن تدرك أحيانا على أنها شجرة بلوط أو زان ؟ وفضلا عن ذلك ، فكيف تفسر
تلك الأدلة العملية الكثيرة التى تثبت أننى أنا وأنت ندرك نفس الشجرة عندما
نحول أعيننا الى اتجاه معين ؟ اذا كانت شجرتك وشجرتى متشابهتين الى حد
تدل معه كل الدلائل على أنهما شجرة واحدة ، فلابد أن يكون هناك مصـدر
مشترك واحد أو سبب لادراكاتنا · وأين يمكن أن يكمن هذا السبب الا خارج
ذهنى وذهنك أعنى فى العالم الخارجى ؟

يرد باركلى على ذلك بأن يذكرنا بأنه لا ينكر على الاطلاق وجود عالمخارجى
وانما هو ينكر فقط وجود عالم مادى يوجد مستقلا عن كل ادراك ـ أعنى عالما
لا يكون فكرة فى ذهن ما · وهو يعبر عن رأيه هذا بقوله :

« اننى لأذهب بالفعل الى أن موضوعات الحس ليست الا أفكارا يستحيل أن
توجد ما لم تدرك · ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنها لا توجد الا

عندما ندركها نحن ، فقد تكون هناك روح أخرى تدركها مع عدم ادراكنا نحن لها . ولا يلزم عن ذلك أن الأجسام تفنى وتخلق من جديد فى كل لحظة ، أو لاتوجد على الاطلاق خلال الفترات الواقعة بين ادراكنا لها . »

« قد تكون هناك روح أخرى تدركها مع عدم ادراكنا نحن لها . » ماذا يمكن أن تكون الروح الأخرى أو الذهن الآخر ؟ من الواضح أن باركلى لو استطاع أن يثبت وجود هذا الذهن الآخر ، لأصبح أقدر على مواجهة مقتضيات الموقف الطبيعى . ولا يحتاج المرء الى وقت طويل لكى يدرك الاتجاه الذى يسير نحوه استدلاله :

« ولكن مهما يكن لدى من قدرة على بعض أفكارى ، فانى أجد أفكارا أخرى لا تتوقف كذلك على ارادتى . فعندما أفتح عينى فى رائعة النهار مثلا ، لايكون فى مقدورى أن أختار أن أرى أو لا أرى ، أو أن أحدد ما أراه . ومثل هذا يقال عن السمع وغيره من الحواس . فالأفكار التى تنطبع على هذه الحواس ليست مخلوقات صنعتها بارادتى . ومن ثم فهناك ارادة أو روح أخرى ، أو عقل آخر ، هو الذى أنتجها .

هذه الأفكار التى لا أستطيع التحكم فيها ، أعنى هذه الأفكار الحسية ، أقوى وأشد حيوية وأوضح تميزا من تلك التى أستطيع التحكم فيها . وهى تتميز أيضا بثبات ونظام وأحكام لا تتصف به تلك التى تنتج بارادتى . وهى تنم بذلك عن كونها ناتجة عن ذهن أقوى وأحكم من أذهان البشر .

ان هناك حقائق قريبة من الذهن البشرى وواضحة له الى حد أن كل ما يحتاج اليه الانسان هو أن يفتح عينيه ليراها . ومن قبيل هذه الحقائق فى نظرى ، هذه الحقيقة الهامة ، وأعنى بها أن كل ما فى قبة السماء وما تحمله الأرض ، أى باختصار ، كل الأجسام التى تكون الهيكل الجبار للعالم ، ليس لها وجود بدون ذهن ما ، وأن وجودها هو أن تدرك أو تعرف ، وأنها بالتالى ، ما لم أكن أدركها بالفعل ، أو لم تكن موجودة فى ذهنى أو فى ذهن اية روح مخلوقة أخرى ، لابد اما ألا يكون لها وجود على الاطلاق ، واما أن تظل قائمة فى ذهن روح أزلية ما .

وهكذا فان الفرض الذى يقول به باركلى لا بد له ، لكى يرضى الموقف الطبيعى للانسان ، من أن يسلم بوجود ذهن معين غير ذهننا (وأعظم منه) . فليس ثمة وسيلة أخرى تحفظ وجود الكون ، وليس ثمة وسيلة أخرى تتيح تفسيرا كافيا لاحكام ادراكاتنا واتساقها . وهكذا ربط باركلى مذهبه كله بذلك المفهوم الواحد ، مفهوم «الله» . فادراك الله يحفظ للكون وجوده ، سواء أكانت أية أذهان بشرية تقوم بواجبها الادراكى أم لا . وذهن الله يضمن أيضا اطراد ادراكاتنا : فعندما ننظر من نفس النافذة كل يوم نرى نفس الأشجار والمبانى فى الخارج ، لأن وجودها الحقيقى يتوقف على الوعى الالهى بها . اننا نحن قد

نذهب ونجيء ، وننظر من النافذة أو لا ننظر ، غير أن الله يحفظ باطراد وجود كل الأشياء الطبيعية التى تمر بتجربتنا مرورا عارضا غير منتظم ولا دائم · والواقع أننا مهما نقل عن اله باركلى ، فمن المؤكد أنه ليس متهاونا أو مهملا فى الاضطلاع بواجباته الادراكيـة ! فهو مواظب على القيام بالعمل ، أربعا وعشرين ساعة فى اليوم ، كل يوم من أيام السنة · وبطبيعة الحال ، فانه لما كان ذا علم محيط ، فانه يدرك كل ما يوجد ، وضمنه الكثير مما لم يره الناس ولن يروه قط ·

الدور الرئيسى لله فى مذهب باركلى : لن نكون مغالين اذا قلنا ان لله من الأهمية فى مذهب باركلى ما له فى أى بناء لاهوتى ، ذلك لأن باركلى ، حين استعان بالذهن الالهى ورصيده اللامتناهى من الادراكات ، قد ضرب عدة عصافير بحجز واحد : (١) فهو علل وجود العالم الخارجى كما يطلب الموقف الطبيعى ، (٢) وفسر استمرار ادراكاتنا واتساقها (فالذهن الالهى يتولى العمل عندما ننام أو ننشغل بادراكات أخرى ، وبذلك يحفظ وجـود الأشياء جميعا ، ويجهزها لكى تدركها الأذهان المتناهية عندما تستيقظ من جديد أو تتحول مرة أخرى الى هذا الاتجاه) ، (٣) وفسر التشابه فى احساساتنا عندما ندرك شيئا واحداً مشتركا (ما دام الشيء يوجد بوصفه فكرة واحدة فى الذهن الالهى ، فليس من المستغرب أن ندركه كلنا على نفس النحو) : (٤) وحطم المادية بالقضاء على العالم المادى المستقل عن الفكرة ، (٥) وفند الالحاد بأن جعل الله حقيقة لا غناء عنها فى كل وجود · وليس من شك فى أن بركلى كان يؤمن باخلاص بأن محو فكرة الله من الذهن سيؤدى الى تدمير الكون ـ ناهيك بتدمير مذهب باركلى ذاته ·

واذن فقد اعتقد باركلى أنه تمكن من تفسير كل هذه الأمور واثباتها · وكان لا بد للفلسفة أن تنتظر جيلا آخر حتى يبين هيوم ، الفيلسوف الاسكتلندى الشكاك اللامع ، أن منطق باركلى سلاح ذو حدين ، يبتر من هذا الجانب ومن ذاك · ذلك لأننا ان لم نبدأ بالايمان بوجود الله ، فليس ثمة وسيلة لاثبات أن ادراكاتنا لها ركيزة موضوعية فى الذهن الالهى · فمثلا ، لو كان وجود أى شيء يتوقف على كونه مدركا ، فمن أين يأتى وجود الله ؟ ومن الواضح أنه ليس موضوعا ادراكيا الا بالطبع اذا شنقنا أنفسنا بالمنطق فأكدنا أن الله يستطيع أن يولد ذاته بادراك ذاته ·

وأيا كان تقديرنا النهائى لمذهب باركلى ، فاننا نستطيع أن نرى بوضوح سبب اطلاق اسم « النزعة الذاتية » عليه ، وسبب اعتماد كل المذاهب المثالية التى تطورت عنه على المنطق ونظرية المعرفة اعتمادا كبيرا · فكل هذه المذاهب تبنى نظرتها الى العالم على حقيقة لا تنكر هى أن كل شيء يوجد ، يبدو مرتبطا بادراكنا له ارتباطا لا ينفصم · ومن هذه المقدمة يعتقد المثالى أن من المنطقى

أن نستنتج أن الوجود بما هو كذلك يتوقف على الادراك esse est percipi على أن صاحب هذه النظرية الواقعية فى المعرفة ، كما سنرى فى فصل تال ـ يجد هذا الاستدلال فاسدا • ومع ذلك فان الأقرب الى تحقيق غرضنا ، عند هذه النقطة من العرض الذى نقدمه ، هو أن نناقش بايجاز ما يسمى « بمأزق التمركز حول الذات » ، الذى ظهر أصلا بوصفه حجة ضد النزعة الذاتية ، ولكن من الممكن تقديمه من زاوية محايدة على نحو يبدو معه الموقف المثالى أقرب الى الفهم ، وربما أجدر بأن يقبل •

مأزق التمركز حول الذات : لسنا نود أن نخوض فى تفاصيل النتائج المترتبة على الحجة المسماة بمأزق التمركز حول الذات egocentric predicament ولكنا سنعرض مقدماتها بايجاز على النحو الآتى : لابد لأى موضوع ـ لكى يصبح موضوعا للمعرفة ، من أن يكون موضوعا للتجربة ـ أى ان أى شىء لا يمكن أن ينفذ الى أذهاننا ما لم يدخل فى علاقة ما • هذه العلاقة هى علاقة المعرفة cognition (أى الادراك والتجربة والتعرف ، بأوسع معانيها جميعا) فالأشياء لا تنفذ الى وعينا الا من خلال العملية المعرفية • وبطبيعة الحال فليس هناك من سبيل الى معرفة ما عسى أن تكون عليه الأشياء بمعزل عن هذه العلاقة المعرفية ـ أى ما قد تكونه فى ذاتها أو لذاتها ـ لأن من الواضح أنه فى اللحظة التى تبحث فيها أى شىء محاولا أن تعرف طبيعته الحقة ، فانه يصبح موضوعا للمعرفة • وبعبارة أخرى فنحن لا نستطيع أبداً أن نخرج عن أذهاننا ونتحرر من عملياتنا الحسية بحيث نقابل الأشياء وجها لوجه • وليس فى وسعنا أن نتسلل من الخلف ونمسك بالأشياء خلسة وهى « على غير استعداد » • فنحن محصورون داخل وعينا الخاص ، وكأننا مسجونون سجنا مؤبداً داخل جهازنا الحسى والمعرفى • ومن هنا كان « مأزق التمركز حول الذات » الذى لا يستطيع انسان أن يجد منه مهربا •

ونتيجة هذا الموقف ، فى نظر المثالى الذاتى ، واضحة وضرورية منطقيا • فالذهن المدرك هو الحقيقة النهائية فى الكون • والأشياء الوحيدة الموجودة هى الأذهان وادراكاتها ، وفيما عدا هذه لا يوجد شىء • أما الواقعى فيرى أن حقيقة هذا المأزق لا يمكن انكارها ، ولكنه لا يؤمن بهذه النتائج • فالواقعى لا يرى داعيا الى تأكيد قصور مؤسف يتصف به الذهن ، والارتفاع به الى حد جعله أساسا لنظرتنا الى العالم • صحيح أن كل ما نعرفه عن العالم هو ما يأتينا من خلاله التجربة ، غير أن حتمية العلاقة المعرفيـة لا تبرر اضفاء تلك المكانة الميتافيزيقية العليا على هذه العلاقة • ومع ذلك فان المثالى هو الذى له الكلمة الأخيرة هنا (اذ أن هذا الفصل خاص به) • فهو لا يرى شيئا « مؤسـفا » فى مأزق التمركز حول الذات ، وفى رأيه أن هذا المأزق لا يدل على قصور فى الذهن ، بل يعبر عن طبيعة الواقع ذاته • فالمشكلة عند المثالى ليست فى الخروج عن أذهاننا ، اذ أن هذه الأذهان هى الواقع ، ولا يمكن أن «يخرج» عن الواقعى الا غير الواقعى ـ أى ما هو غير موجود •

مذهب الذات الوحيدة

من الواضح أن مذهب باركلى مذهب تعددى ، اذ أنه يرى أن الواقع يتألف من أذهان (أو « أرواح » ، حسب تعبير باركلى) وادراكاتها • وحتى الذهن الالهى ، على ما له من أهمية فى جمع شتات المذهب ، ليس الا مركزا ادراكيا مضافا الى غيره ، وبذلك تظل التعددية باقية •

ويبدو أن أى مذهب يجمع بين التعددية والذاتية معرض دائما لأن يتهدده خطر شبح لا يمكن التخلص منه نهائيا بأى التجاء الى الذهن الالهى • هذا الخطر الذى يتهدد المذاهب الذاتية على الدوام هو مذهب « الذات الوحيدة solipsism »الذى يعترف الجميع بأنه أشد المواقف الفلسفية تطرفا وأكثرها تخريبا من الوجهة العقلية • والقائل بالذات الوحيدة هو مفكر ذاتى متطرف لديه الجرأة على أن يخطو الخطوة المنطقية الأخيرة التى يشعر جميع أعداء النزعة الذاتية بأنها خطوة لا مفر منها بالنسبة الى هذا النوع من المثاليين • فهو على استعداد للسير فى منطقه حتى نهايته المريرة . وذلك بأن ينتهى الى أنه لا يوجد شىء فى الواقع الا هو ذاته وادراكاته الفردية • « فأنا وأفكارى (أو ادراكاتى) كل ما يوجد » ــ هذا هو الموقف الأساسى للقائل بمذهب الذات الوحيدة ، وكل ما عدا ذلك ، أى كل الأشخاص والأشياء والكون المادى بأسره ، لا وجود له الا بقدر ما يتحقق على الدوام فى ذهن صاحب مذهب الذات الوحيدة •

وأهم ما يفعله صاحب هذا المذهب هو أنه يتحدى أى شخص ، وكل شخص أن يأتى عن طريق المنطق برد ايجابى على السؤال : « ما الذى يوجد غير ذاتى وتجربتى ؟ » ومن الواضح أن هذا ليس الا امتداد للسؤال المتضمن فى الأنواع الأقل تطرفا من المثالية الذاتية ، كمثالية باركلى • ولكن بينما باركلى (ومعه كل مثالى فى الواقع) يتساءل : « كيف تستطيع أن تثبت أن أى شىء يمكن أن يوجد الا وهو معروف لذهن ما ؟ » فان صاحب مذهب الذات الوحيدة يزيد السؤال حدة بأن يقول : « كيف يمكن اثبات أن أى شىء يمكن أن يوجد الا وهومعرف لذهنى أنا ؟ » ويلح هذا المذهب على طلب رد منطقى ، فهو لا يقنع بأية اهابة بالموقف الطبيعى ، ولا بأية اهابة برأى الأغلبية الساحقة • فلما كان صاحب هذا المذهب قد أعلن منذ البداية أنه أقلية تتألف من واحد له من الأهمية ما يجعل أفكاره وتجاربه تضفى الوجود على كل شىء آخر له وجود ، فانه لا يتأثر أبدأ بالحجة القائلة ان معظم الناس لا يتفقون معه • فمن هم أولئك الملايين الذين لا يوافقون ؟ انهم مدينون بوجودهم ذاته لادراكه لهم ، واذن فعلى أى أساس ترجح كفة آرائهم على النتائج المنطقية للذهن الذى بعثهم الى الوجود ؟ ••

ولعل القارىء قد بدأ يدرك الآن لم كان مذهب الذات الوحيدة ، من الوجهة المنطقية ، موقفا أقوى مما يبدو لأول وهلة • فبغض النظر عن مدى نفور الموقف

الطبيعي منه ، فان هذا الموقف يصعب تنفيذه ما دمنا نمارس اللعبة الفلسفية على أساس قواعد المنطق الدقيق (وهو ما يصر صاحب الذات الوحيدة على أن نفعله) • وعلى حين أن شوبنهور لم يكن من أصحاب هذا المذهب ، فان العبارة التي استهل بها كتابه الفلسفي الأكبر تعد تعبيرا كلاسيكيا عن الفكرة الأساسية لهذا المذهب : « العالم فكرتي » • وفي ذلك يتفق معه صاحب مذهب الذات الوحيدة قائلا « بالضبط ! وانني لأتحدى أي شخص أن يثبت أن العالم وكل ما فيه هو على أي نحو أكثر من فكرة لي » •

وانه لمن العبث أن نرد على صاحب هذا المذهب بالاشارة الى الحقيقة التي يعترف بها الموقف الطبيعي ، والقائلة ان العالم قد وجد قبل وقت طويل من ميلاد صاحبنا هذا ، وسيظل موجودا بعد وقت طويل من مماته ، اذ أن رده يكون دائما على نحو مماثل لهذا : « كيف أعلم ذلك ــ وكيف يمكن اثباته لي ؟ ان كل ما أعلمه (وكل ما يمكن اثباته بالمنطق) هو أنني الآن أدرك بيئة محيطة بي • أما منذ أي وقت ظلت هــذه البيئة موجــودة ، والى أي وقت ستكون موجودة ، والى أي حد تمتد فيما وراء نطاق ادراكي ، فتلك كلها أمور لا أعلم عنها ، ولا يمكن أن أعلم عنها ، شيئا • صــحيح أن هناك أقوالا متواترة ، واشاعات ، بل سـجلات من أنواع شتى ، غير أن هذه بدورها لا توجـد الا بوصفها جزءا من تجربتي • وفضلا عن ذلك فهي ليست معرفة بالمعنى الذي أصر على أن نعرف به المعــرفة ــ أعني ما هو معروف لي شخصيا بتجـربة مباشرة أمر « بها » •

أما فيما يتعلق بوجود الكون بعد أن تنتهي التجربة الخاصة لصاحب مذهب الذات الوحيدة ، فان صاحبنا هذا يتفق تماما مع ما ورد في احدى قصائد أ•أ• هوسمان A. E. Housman بأن كل ما على من يود الانتحار أن يغمد الخنجر الذي يمسك به في صدره ، لكي ينهار الكون كله فيصــبح عدما • وقــد عبر شاعر آخر ، وهو الشاعر الأمريكي «جون هول ويلوك John Hall Wheelock» عن فكرة تكاد تكون مماثلة لهذه تعبيرا رائعا في قصيدته الطويلة « التوسط Mediation» » • (١) فبعد تأمل في سر الوجود والتعبير عن هذا السر في الفن والأدب ، يقول :

الأرض تأخذ معها : فهي في صــمت تدور
حول المـدار القديم ، تحمل في صــدرها
ذلك الفم الوســنان ، الفم الــذي يغني •

---

(١) من ديوان « المصير البراق Bright Doom » للشاعر جون هول ويلوك ، دار « سكريبنر Scribner's » للنشر ، ١٩٢٧ •

ولــكن هــذا كله لا يحيــا الا فى ذهــنى ،
وعندما يظلم هذا الذهن ، ستظل الدنيا كلها
فجأة ــ ستصبح الدنيــا كلهــا عميــاء ..

ان كل ما مسست ، وكل ما أحــببت وعــرفت
سيتخلى عنى ــ وسوف يتراجع صــدر الحياة
تاركا ايــــاى وحـــــدى فى الظـــلام ..

أيها الكون الحاشد بالنجوم ، المعلق فى جرس
ذهــــنى الصــــــداح ، لتعش فى الآن !
ولتســــكن فى هنـــا لحظـــة !

فلــكم ولدت فى أذهــان الــكثير من النــاس ،
لتنقضى سراعا ...

وتمـــوت مـــرة أخـــرة مـع كل ذهــن !
انهــا لفــكرة مــا أقســاها عــلى :
فمـــا أشـــد مـــرارة التفـــكير ..
فى أن هــذا كــله سيــكون ، بالنسبــة الى ،
كأنه لــم يــكن ، عنـــدما ينقضى أجــلى ..

ولكن قد يحسن بنا نحن أيضا أن نتراجع . ولنكرر مـع هامات تعبيره البليغ ، الذى قاله بعد التأمل فى مشكلات مماثلة : « فى هــذا الطريق يقبع الجنـــون » .

المثــالية الموضوعية أو المطلقــة

كانت الرغبة فى التخلص من ورطة مذهب الذات الوحيدة من بين الأسباب التى دعت مدرسة من الفلاسفة الألمان فى أوائل القرن التاسع عشر الى وضع آخــر صورة مثالية يتعين علينا بحثهــا . هذه المثالية تعرف باسم **المثــالية المطلقة** (١) أو « **فلسفة المطلق** » ، وهو الاسم الأكثر شيوعا . ولقــد كان أهم دعاتها هم نتشه وشبلنج وهيجل ، الذين كان آخرهم يفوق الباقين فى تأثيره بمراحل . ولقد كان لهذه المدرسة تأثير هائل فى المذهب المثالى فى انجلترا والولايات المتحدة . ويبدو أن هذا التأثير قد تعدى نقطة السمت قبل الحرب

(١) كان أهم دعاة المثالية المطلقة فى أمريكا هم جوشيا رويس و.ت. هاريس ومدرستة فى سانت لويس . وفى انجلــترا كانت أهم الشخصيات هى ت. هـ. جرين وف. هـ. برادلى وبرنارد بوزانكيت . كذلك فان الشاعر الانجليزى كولريدج قد تأثر تأثرا عميقا بالفكر الهيجلى ، وعمل الكثير من أجل نشره فى الأوساط الأدبية .

العالمية الأولى بفترة ما . ولكن أحـدا لا يستطيع أن يقرأ بفهم فلسفة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ولاهوته أو حتى شعره ، ما لم يكن على شيء من الالمـام بهذه المدرسة وتعاليمها ·

وأهم ما يميز المثالية المطلقة هو أنها تتجه بقوة الى الواحدية بقدر ما يتجه مذهب باركلى الى التعددية · «فالوحدة» و «الشمول» و «الكل» ألفاظ رئيسية في هذا المذهب . وربما كانت تمثل أجرأ محاولة بذلت حتى الآن لفرض الوحدة والتكامل على العالم والتجربة البشرية · وهى قد حققت هذه الوحدة بوسيلة تبدو بسيطة ، هي التوحيد بين الطبيعة والذهن · وبطبيعة الحال فان باركلى كان قد حاول أن يقوم بشيء مشابه لهذا في توحيده بين الطبيعة والتجربة غير أن مذهبه كان يشتمل على عدد من الأذهان الفردية أكبر من أن يتيح سـد الثغرة بينهما · أما مذهب هيجل فقد حاول التخلص من هذه الصعوبة عن طريق مفهوم الذهن الشامل أو المطلق (الذى يطلق عليه عادة «المطلق» فحسب)، والذى لا تكون أذهاننا المتناهية الا أجزاء منه فحسب ·

من باركلى الى هيجل : والواقع أن الخطوات المنطقية التى أدت الى ظهور هذا «المطلق» طريفة الى أبعد حد ، لا سيما بعد أن أصبحنا قادرين على فهم هذا التطور المحتوم من النزعة الذاتية عند باركلى · فصاحب المذهب المطلق شأنه شأن صاحب النزعة الذاتية ، يبدأ بما هو في نظر المدرستين معا أهم الوقائع المجردة : الا وهو الاعتماد التام لكل وجود كما نعرفه على التجربة · من هذا الموقف المعرفى المعترف به ، يقفز كل من نوعى المثالية قفزة هائلة الى الرأى القائل أن الوجود يتوقف على التجربة ــ لا الوجود ــ كما نعرفه فحسب (أى بقدر ما تمتد تجربتنا) ، وانما الوجود بما هو كذلك · ولكن في الوقت الذى ينتقل فيه باركلى الى افتراض ذهن الهى لكى يحفظ وجود العالم الطبيعى (بوصفه موضوعا للادراك) ، فان منطق المذهب يؤدى الى تصور أعمق وأدق من الوجهة العقلية الى حد ما · فهذا «المطلق» هو ، من وجهة النظر المعرفية ، ذات شاملة لكل شيء ، تناظر الكون بوصفه موضوعا شاملا · ذلك لأننـا لو اعترفنا مع باركلى بأن «وجود الشيء هو كونه مدركا» ، وبأن كل موضوع في العالم ليس الا موضوعا للادراك (أو منسوبا الى التجربة) ، فعندئذ يلزم عن ذلك منطقيا أن نفترض فاعلا ادراكيا مطلقا يضفى الوجود على المجموع الشامل للأشياء الطبيعية ، الذى نسميه الكون ، أى ان نفس وجود هذا الكون ، الذى لا تعرفه أذهاننا المتناهية الا معرفة جزئية (أى بوصفه موضوعات فردية) يقتضى منا أن نؤمن «بمجرب مطلق» يحقق تـكامل كل تجـربة ممكنة لا كل تجـاربنا الجزئية فحسب ·

وأيا ما كان حكمنا الشخصى على المثالية المطلقة بوصفها الرأى النهائى عن العالم ، فلا مناص من الاعتراف بأن منطقها محكم · فما أن نقبل أن نخطو أول خطوة ودية مع الأسقف الطيب باركلى ، في أيامه الغابرة في القرن الثامن

عشر ، حتى يكون صاحب المذهب المطلق قد امتلكنا جسدا وروحا • ولا يبدو أن هناك مفراً من منطقه الصارم ، اذ أن أبسط غزل برىء مع «وجود الشيء هو كونه مدركا» يؤدى حتما الى الوقوع فى أحضان «المطلق» التى لا يفلت منها شيء • أما الواقعى ، الذى هو حريص قبل كل شيء على الافلات من هذا المصير العقلى ، فان لديه طريقته الخاصة فى الاحتفاظ بحريته • غير أن هذه خاصة أخرى ، ينبغى أن تنتظر فصلا آخر •

خصائص المذهب المطلق عند هيجل : نود ، قبل أن نختم هذا البحث الذى هو أوجز بحث ممكن للمثالية المطلقة ، أن نعدد بعضا من سماتها الهيجلية الخاصة التى كان لها أوسع تأثير • فأولا ، يلاحظ أن هذا الشامل ، أو الكل الذى هو « مطلق » ليس شيئا جامداً لا حياة فيه • وقد أخذ هيجل هذه البادرة (كما يفعل المثالى دائما) من طبيعة الانسان ، ولا سيما طبيعة عمليات الانسان العقلية ، وجعل منها مفتاحا رئيسيا يفض به أسرار الحقيقة • ولما كان يؤمن بأن الطبيعة والعقل موحدان فى كل عضوى ، فان من المنطقى فى نظره أن يجد فى طبيعة الانسان العقلية ماهية «المطلق» : فهو روح أو عقل كونى شامل • وهناك فكرة أخرى ، تعد من أجرأ اسقاطاته ، هى أن العملية التاريخية أو التطورية للكون ما هى الا تكشف أو تحقق متزايد «للروح» • وفى هذا التحقق المتزايد نجد نموا مزدوجا ، فالروح تحقق ممكناتها ، وتزداد وعيا فى نفس الآن • وكل تغير تاريخى ، وكل حادث فى الزمان ، وكل نمو تطورى ، يمثل مرحلة فى النمو التدريجى « للروح » • وأن هذه المراحل (أى أكملها تحققا وأكثرها وعيا) هى النظم البشرية ، ولا سيما الفن والدين والفلسفة •

واذن فكل ما يتبقى هو تحقيق الوحدة النهائية • فاذا كان كل وجود تعبيرا عن «الروح المطلقة» ، اذا كان هذا «المطلق» هو بالتالى الواقع الكامل فعندئذ لا يمكن أن يكون وعينا الا الوعى الذاتى المطلق • واذن فالتاريخ ، أو مرور الحوادث ، وتجربتنا ، أو وعينا بهذه الحوادث ، هما النصفان المحدودان أو الناقصان لعملية واحدة(١) • وهكذا فان العملية الكونية غائية ، وكل ما يحدث يهدف الى تحقيق الامكانات الكامنة فى «الروح» • « فالحدوث » يعنى تحقيق امكان آخر معين للمطلق •

---

(١) انظر «مدخل الى الفلسفة Philosophy, An Introduction » ، تأليف راندول وبكلر Randall and Buchler ولقد أشرت من قبل الى هذا الكتاب الصغير الممتاز ، وسيجد القارىء أن الفصل الرابع عشر فيه ، بعنوان «تأكيد أهمية الذهن» ، يشتمل على عرض شديد الوضوح لتطور المثاليه الحديثة •

تلخيص المثالية

كان تقديم المثالية بالطريقة الشاملة المعممة التى قدمناها بها فى هذا الفصل أمراً بالغ الصعوبة . ذلك لأنه كان هناك خطر دائم من أن نرتكب ، خلال محاولتنا الأخذ بيد القارىء خلال هذه الغابة الفلسفية فى جولة سريعة شاملة ، خطأ تجاهل هذه الحقيقة الهامة ، وهى أن أية غابة مؤلفة من أشجار لا تتشابه منها اثنتان • ومن المعلوم أن الفوارق بين المدارس الفرعية المتعددة داخل المذهب المثالى كثيراً ما تكون فوارق ملحوظة . بل ان المفكرين الأفراد يختلفون فى آرائهم اختلافا أكبر • ولقد كان أصعب الأسئلة اجابة ، فى تقديمنا لهذه الصورة العامة لمثل هذا الميدان المعقد ، هو سؤال أفلاطونى ، وأعنى به : كيف يكون المرء مثاليا ؟ •• أو بعبارة أخرى : اذا استبعدنا كل الفوارق « المظهرية » وتغلغلنا فى « الحقيقة » فما هى ماهية المثالية ؟

تلخيص عام : اذا شئنا أن نلخص هذا الفصل ونختمه ، فلنقل ان المثالية هى نظرة الى العالم يكون فيها الذهن أو الفكر أو الروح الحقيقة الأساسية • وهى مذهب يتخذ من الذات العارفة (أى الذهن البشرى الفردى المتناهى أو العارف المطلق ، أيا كان نوعه) مركزا للاشياء ، ثم ينظم بقية الكون حول هذا الوجود المركزى • وفضلاً عن ذلك فان الكون مرتبط ارتباطا منظما بهذه الذات المركزية العارفة على أنحاء شديدة الوثوق بوجه خاص • فالكون هو على نحو معين ــ يتفاوت من مدرسة مثالية الى أخرى ــ اسقاط أو امتداد للذهن أو الروح • ومن ثم فان الواقع يتصف بكثير من الخصائص التى يعدها الذهن أساسية فيه هو • فالمثالية تصور لنا عالما غالبا ، معقولا ، مفهوما ، والأهم من ذلك كله أنه اما خير فى ذاته ، واما معنى أساسا بالخير • انه عالم لا يكون للقيم فيه وجود موضوعى فحسب ، وانما يعمل مسار الكون ذاته على تحقيقها وحفظها • بل اننا نستطيع أن نجد ، فى النظرة المثالية الى العالم ، أسبابا للاعتقاد بأن الهدف الأول لهذه العملية الكونية تحقيق القيم الى أقصى حد ممكن • وبذلك «لا يستبعد شىء مقدما بوصفه مستحيلا فى اتجاه أعلى أمانينا البشرية • » (١) ذلك لأن الكون فى صميمه ملائم للانسان ومثله العليا •

---

(١) هذه الجملة مأخوذة عن هوكنج «أنواع الفلسفة» ، طبعة منقحة •

الفصل الرابع

المذهب الطبيعي : العالم غير مكترث

مثلما أن الدين يجد المثالية أقرب المذاهب الفلسفية الى قلبه ، فكذلك كان للعلم رفيقه الفلسفي الخاص ، هو **المذهب الطبيعي** . هذا المذهب هو في أساسه الاعتقاد بأن العالم الطبيعي أو «الواقعي» - أي عالم التجربة البشرية - هو المجال الوحيد الذي يمكننا أو يجب علينا أن نهتم به . وهذا التحديد لم يوضع اعتباطا ، اذ أن العالم الطبيعي هو الذي رسم حدود بحثنا ، نظراً الى كونه العالم الوحيد الذي تكشف لنا التجربة وجوده . ومن الواضح أن هذا الاعتقاد الأساسي في المذهب الطبيعي يعني آليا رفض الاتجاه الى العالم الآخر ، والنزعة المتعالية أو فوق الطبيعة بكل صورها . فأية معرفة أو قيمة أو مثل أعلى لايمكن ارجاعه الى التجربة البشرية والى ما فيه صالح البشر ، لايمكن أن يكون له معنى في نظر المفكر المؤمن بالمذهب الطبيعي .

وينظر صاحب المذهب الطبيعي عادة الى الميتافيزيقا المثالية الرحبة على أنها بناء منطقي رائع ، لم يشيد على أساس من التجربة ، على حين أن النموذج الذي يقدمه الدين ، والذي يمتليء أملا وتبشيرا ، يبدو في نظره ناتجا عن تفكير مغرض مبني على افتقار مماثل الى أساس من الواقع . وصاحب المذهب الطبيعي يكون عادة على استعداد لترك المثالي ورجل الدين والمتصوف مع مذاهبهم ، غير أنه يؤكد ضرورة النظر الى هذه على أنها مسائل ايمانية خالصة ، ليست لها أية علاقة بالبرهان التجريبي . وهو يفخر عادة «بصرامته الذهنية » ، ويميل الى النظر بطريقة تمتزج فيها السخرية بالسخط ، الى مايعده « رقة ذهنية » لدى المثالي ، الذي يبدو عاجزا عن الحياة ، ان لم يشيد لنفسه عالما يلائمه ويحميه ، والمذهب الطبيعي يتهم المثالية بأنها تجعل أماني الانسان وأحلامه تؤثر في بحثه عن الحقيقة ، بل تشوهه ، على حين أن القائل بالمذهب الطبيعي يكون عادة واثقا من أن صفحته في هذا الصدد بيضاء . غير أن ما قلناه عن المذهب الطبيعي حتى الآن يكفي للتأثير في كثير من القراء مثلما يؤثر في المرء اناء من الماء البارد يلقى على وجهه ، فالأفضل اذن أن نرجع ونضع بعض الأسس ريثما يلتقط القراء أنفاسهم .

المركز التاريخي للمذهب الطبيعي

يرجع تاريخ الفلسفة فى العالم الغربى الى حوالى عام ٦٠٠ ق.م. ، أى ان عمره حوالى خمسة وعشرين قرنا • وعلى حين أن هذه الفترة الطويلة من الزمان والتغير قد شهدت بالطبع مولد كثير من المدارس ووجهات النظر الفردية ، فان جهد الفيلسوف فى يومنا هذا ما زال مماثلا لجهده فى العصور اليونانية الأولى ، وهو أن ينفذ من وراء الاضطراب والتغير الذى تنطوى عليه التجربة اليومية ، ويكشف الطبيعة الثابتة للأشياء • على أن الطريقة المثالية فى القيام بهذا البحث كانت ولا تزال ، كما أوضحنا من قبل ، أقوى الطرق فى وصف الحقيقة تأثيرا وأوسعها انتشارا • ولو تصورنا الفلاسفة على أنهم يكونون لجنة تحقيق دائمة ، مكلفة بمهمة كشف طبيعة الحقيقة النهائية ، لأمكن القول ان المثالية هى التقرير الرسمى أو تقرير الأغلبية عادة • ولقد اكتسب هذا القبول ، على مر القرون ، قوة زائدة مستمدة من السوابق التاريخية ، بحيث أن أية وجهة نظر معارضة كانت تجد نفسها عادة فى مركز من يهاجم « الوضع القائم » بكل ما يستتبعه هذا الوضع من مزايا •

المذهب الطبيعي بوصفه وجهة نظر الأقلية : اذا تأملنا تاريخ الفلسفة فى عمومه ، وجدنا أن المذهب الطبيعى يمثل تقرير الأقلية • وقد تفاوتت هذه الأقلية فى الحجم من أقلية كبيرة (فى أوائل العصر اليونانى ، وفى العصور الأخيرة) الى أقلية لا تكاد تذكر • كما أن جهودها تراوحت ما بين اثارة الضجيج الزائد (كما هى الآن) وبين الصمت الذى يكاد يكون مطبقا • ولكن مهما كان صغرها ، فقد كانت دائما موجودة ، تطلق النيران بطريقة حرب العصابات على المواقع المحصنة للأغلبية المثالية • ولقد كان تدفق تفكير المذهب الطبيعى فى بعض الأحيان أشبه بقطرات ضئيلة لا يكاد يلاحظها أحد ، وكان أحيانا أخرى — كما هو الآن — أشبه بالفيضان الذى يدفع المثالية الى التحصن بأرض أكثر منعة • ولكنه سواء أكان قطرات أم فيضانا ، فقد كان يشكل تيارا من الاحتجاج والنقد على المسلمات الأساسية والنتائج النهائية للتأملات المثالية • ولما كان هذا المذهب يمثل جماعة الاحتجاج أو حزب «الخوارج» ، فقد كان بطبيعته عدوانيا ، ذلك لأنه لما كان منذ البداية فى مركز اجتماعى أقل ، نظرا الى أنه يمثل موقف الأقلية ، فلم يكن لديه الكثير مما يخشى فقدانه • ومن ثم فقد كان فى استطاعته أن يخوض بصدره غمار المعركة الفلسفية • وكانت نظرة المثالية الى المذهب الطبيعى — شأنها شأن نظرة كل المدافعين عن « الوضع الراهن » الى من يهاجمهم — هى أنه يفتقر الى التهذيب والى احترام الوقار التقليدى للفلسفة • وكان رد الفعل الشائع فى المعسكر المثالى هو أن « الشغب » لايليق بالفيلسوف • ومع ذلك فقد استمر المشاغبون فى مظاهراتهم ، حتى أصبحوا اليوم يلقون معاملة أفضل ، بل أصبح لهم صوت أكبر فى ادارة شئون الفلسفة • غير أن التقابل الأساسى بين وجهتى النظر ما زال قائما ،

واغلب الظن ـ بناء على أسباب سنحاول ايضاحها فى هذا الفصل ـ أنه سيظل يمثل دائما أهم مظاهر الانقسام داخل الفلسفة ٠

ما هو العالم فى صميمه ؟

من الملاحظ أولا أن التقابل بين قطبى التفكير يظل باقيا لأن المسألة الأساسية ليست ، كما يعتقد الكثيرون ، هى كون طبيعة الواقع النهائى مادية أم ذهنية ، بل أن هذه المسألة ، كما رأينا فى الفصل السابق ، هى : هل نظام العالم آلى فى صميمه ، أم هو نظام أخلاقى ؟ وهل الكون شبيه بآلة هائلة ، بلا ذهن ، وبلا غاية ، وبالتالى خارج عن مجال الأخلاق ، أم هو بناء أخلاقى ، يسير على أساس غاية عاقلة ، وفى اتجاه تحقيق القيم والمثل العليا ؟ لابد أن يتضح لنا على الفور أن هذا تباين أساسى ، لا يمكن التغلب عليه حتى لو تم الاتفاق على « جوهر » العالم ٠ فقد تتفق المدرستان على أن الطاقة هى الأساس النهائى لتركيب العالم (وهذا يبدو أمرا محتمل الوقوع) ٠ ولكن ما دامت احدى المدرستين تنظر الى هذه الطاقة على أنها فى أساسها ذهنية أو روحية ، وتتجه الى الحديث عنها بصيغة التفخيم (وبذلك توحد بينهما ضمنيا ـ على الأقل ـ ، وبين الذهن الشامل أو الله) ، على حين أن المدرسة الأخرى تنظر الى الطاقة كما ينظر اليها العلم ، فان الانقسام سيظل قائما ٠

مركز القيمة : وهناك سبب ثان يؤدى الى استمرار التعارض بين المدرستين: فالقيمة فى نظر المثالية كامنة فى الكون ، وهى موجودة فى صميم الأشياء ، كما أن الحوادث والعمليات الكونية تتجه الى تحقيق الخير الى أقصى حد ممكن ٠ وعلى ذلك فالقيمة شئ موضوعى يكتشفه الانسان بوصفه أساسيا فى الكون ، ولا شئ فى نظر المثالى يثبت القرابة بين الانسان وبين بيئته الملائمة بمثل الوضوح الذى تثبتها به هذه الحقيقة ، ألا وهى أن الانسانية والكون معنيان معا بالخير ٠ أما المذهب الطبيعى فيرى أن العالم لا يتضمن من القيمة والخير الا بقدر ما نستطيع نحن أنفسنا تحقيقه بجهودنا الخاصة من بيئة غير مكترثة ٠ فالقيم لا وجود لها الا بالنسبة الى الكائنات العضوية الحية ، ويعتقد صاحب المذهب الطبيعى أننا نخدع أنفسنا لو سعينا الى اسقاط هذه المثل العليا على شاشة الكون ، وادعينا أن للكون أى شأن بها ٠ ذلك لأن الكون يظل مترفعا عن آمال الانسان ومثله العليا ، غير مكترث بها ، ولا يستطيع صاحب المذهب الطبيعى أننا نخدع أنفسنا لو سعينا الى اسقاط هذه المثل معنى (أو حتى أى وجود) خارج مجال الأمور البشرية ٠

تلك هى الحجة القديمة ، التى أحسن عرضها اسبينوزا ومفكرون كثيرون غيره ٠ فهل نحن نرغب فى أشياء ومثل عليا معينة لأنها خيرة ، أم نحن نسميها خيرة لأننا نرغب فيها بطبيعتنا ، ونحاول على هذا النحو أن نبرر رغباتنا باطلاق

أسماء تمجيدية عليا ؟ ان الخيرية فى نظر المثالية ، تكمن فى أشياء معينة وأفعال معينة لأن هذه الأشياء والأفعال تكون جزءا له دلالته من الخطة الكونية • أما المذهب الطبيعى فيرى أن هـذه «الأمور الخيرة» لا توجـد الا بسبب طبائعنا البيولوجية وحاجاتها • فلدينا بوصفنا أفرادا وبوصفنا جنسـا فى آن واحد ، حاجات ينبغى الوفاء بها اذا أردنا استمرار بقائنا الفردى وتحقيق مصالح النوع الذى ننتمى اليه • ولذا فنحن نطلق اسم « الخير » على تلك الأشياء (كالطعام) أو النظم (كالزواج) أو الأفعال (كتضحية الوالدين) التى تفى بأى من الحاجات الأولية ، وهذا هو كل ما يمكن أن يعنيه اللفظ فى نظر المذهب الطبيعى • أما الحديث عن «الخـير» بوصفه ما يعلو على مصالح البشر فهو بالنسبة الى تفكير المذهب الطبيعى حديث لا معنى له •

الآراء المتضاربة حول طبيعة الانسان : هناك سبب آخر غير الأسباب السابقة ، للتعارض الدائم بين هاتين المدرستين • فعلى الرغم من كل ما قد تقوله المثالية عن وجود قرابة بين الانسان وبين الكون الملائم له ، فانها تبنى مذهبها الأخلاقى على أساس وجود انفصال بين «الطبيعة» وبين «الطبيعة البشرية» • فالمثالى ، مع اصراره على تأكيد الطابع العقلى والأساس الروحى لعالم الطبيعة ، يرى أن الأنسان بما له من ذهن وارادة روحية ينفرد بهمـا عن غيره • له كيان مستقل عن بقية الطبيعة • وفضلا عن ذلك ، فالطبيعـة البشرية ليست مستقلة فحسب ، وانما هى أعلى ، أى انها حلقة اتصال — ان جاز هذا التعبير — بين الطبيعة والذهن الشامل ، أو بين ما هو طبيعى وما هو فوق الطبيعى • ومن هنا فان المثالى لا يتأثر عندما يقول صاحب المذهب الطبيعى مثلا أنه ليس ثمة دليل على وجود العدالة فى الكون الا بوصفها مثلا أعلى بشريا محضا ، ويبين أن القانون الأساسى للطبيعة يبدو شيئا أشبه بقاعدة «السمك الكبير يأكل السمك الصغير» ، ذلك لأن المثـال يعترف بأن للطبيعة «أنيابا وأظفارا مخضبة بالدماء» ، ولكنه يؤكد أن امتلاك الانسان للعقل ينأى به عن هذا القانون البدائى الذى هو مجرد قانون للصراع المرير من أجل البقاء • فالطبيعة البشرية تنال الخلاص بفضل اقترابها من مصدر «العقل » و «الخيرية» وبهذا تعلو على أصلها الحيوانى •

أما فى رأى المذهب الطبيعى ، فان الانسان أحد أفراد النوع الحيوانى ، وهو لا يستطيع الخلاص أبدا من هذا الأصل ، على الرغم من امتلاكه العقل أو الوعى • فعالم الطبيعة شامل لكل ما فيه على نحو متصل ، والانسان جزء من هذا العـالم ، شأنه شأن أى نوع آخر : وهو لا يقل عن أى شىء آخر فى الكون من حيث خضوعه لقوانين العالم ، وتحكم مبدأ العلة والمعلول فى أفعاله ، ذلك لأن الطبيعة لا تعرف استثناءات ، صحيح أن لكل نوع قدرات وخصائص فريدة ، غير أن امتلاك هذه الخصائص لا يفصل هذا النوع بأية حال عن بقية النظام الطبيعى • كذلك فان القدرات الفريدة للنوع لا تضفى عليه أهمية تزيد

على ما للأشكال الأخرى للحياة · ولا جدال فى أن الحيوان القارض تبدو له القدرة على القضم أهم «وبالتالى ذات دلالة كونيـة أعظم» من القدرة على الاستدلال المجرد · كذلك فان السرعة فى نظر الغزال ، تجعله على الأرجح فريداً فى عينه هو ، وبالتالى أهم فى أعين الكون · أما بالنسبة الى السمك ، فكل القيم ترتكز على أساس من السيولة والقدرة على العوم ·(١)

نظرة المذهب الطبيعى الى الذهن : نستطيع الآن أن ندرك ، بناء على ما قلناه فى الفصل السابق ، أهمية المكانة المركزية التى يحتلها الذهن فى النظرة المثالية الى الأشياء · أما المذهب الطبيعى فيرى فى الذهن مجرد أداة فحسب · ذلك لأن قدرة الانسان على البقاء فى الصراع على العيش لا تجد معونة من الألوان التى تحميه ، ولا من السرعة الفائقة ، أو المخالب الحادة ، أو القدرة على اطلاق رائحة ساطعة ، أو اصدار زئير مخيف · ففى استطاعة الحيوانات الأخرى أنتتفوق عليه فى سرعة الجرى ، وفىالقدرة على السباحة ، وأنتقهره فى أية معركة تنشب دون أسلحة · غير أن للانسان ، بدلا من هذه القدرات والأجهزة الخاصة ، أداة أخرى ، هى عقله ، تمكنه من أن يعوض نفسه وزيادة، عن طريق اختراع شتى أنواع الأسلحة والأدوات ، وتسخير قوى الطبيعة لخدمته · غير أن هذا الذهن الفذ الذى يمتلكه ، والذى هو بالفعل أكثر أدوات التـكيف مرونة ، يظل مع ذلك (بالنسبة الى بقيـة الـكون) مجرد أداة من أدوات البقاء والتكيف · انه حقا فريد ، وذو أهمية قصوى للانسان ، ولكن هذا ليس دليلا على أن له أية أهمية كونية تزيد على أهمية مخلب النمر أو زعانف السمكة · صحيح أن الانسان يستطيع أن يفعل بعقله أموراً تفوق ما تفعله الحيوانات الأخرى «بأدواتها» ولكن من الصحيح كذلك أنه يستطيع أن يستخدمه فى اتجاه الشر مثلما يستخدمه فى اتجاه «الخير» · وبالاختصار ، فكل ما يعنيه امتلاك العقل هو المزيد من القوة واتساع نطاق السلوك ، وليس بالضرورة المزيد من الخير ·

وهكذا فان هذه الفكرة المألوفة لدى أصحاب المذهب الطبيعى ، تسير على النحو الآتى ، ففى البدء كانت الطبيعة ، ثم ظهر الانسان بعد عملية تطور طويلة شديدة البطء · والنوع البشرى هو ارتقاء (أو ازدهار ، ان كان هذا اللفظ يسعد المثالى) للطبيعة ، ولـكنه ليس أكثر أو أقل أهمية من الأنواع الحيوانية الأخرى ، التى تفصل الانسان عنها فوارق أقل أهمية بكثير ، من وجهة النظر البيولوجية ، من الحاجات والسمات التى يشترك فيها مع هذه

---

(١) هذه الفكرة مستوحاة من روبرت بروك Rupert Brooke فى قصيدته الرقيقة الساخرة بعنوان «السمك Heaven » ، التى يعرض فيها باسهاب فكرة السمكة عن العالم الآخر · ومن سوء الحظ أن القصيدة أطول من أن يتسع المجـال لاقتباسها ·

الأنواع • فالنظام الطبيعى متصل ، والانسان ، على الرغم من فردانيته الذهنية ، وأهميته العامة فى نظر نفسه ، لا يشكل انقطاعا فى هذا النظام •

«الطبيعة» فى الاطار العام لتفكير المذهب الطبيعى : يوجه خصوم المذهب الطبيعى أحيانا الى القائل به تهمة توسيع تصور « الطبيعة » وجعله شاملا الى حد يغدو معه هذا اللفظ بلا معنى ، مثلما أن صاحب المذهب الطبيعى يتهم خصمه بالتوسع فى تصور «الذهن» الى حد يصبح معه شاملا لكل شىء ، وبذلك يجعله بلا معنى • غير أن ما يعنيه المذهب الطبيعى بلفظ الطبيعة شىء مختلف كل الاختلاف • فهو عندما يسمى «الطبيعة» بالحقيقة الوحيدة ، ويبدو ذلك كأنه يوحد بينها وبين الوجود ، لا يكون معنى ذلك أنه قد افترض «مطلقا» جديدا يكون أشبه «بالليل الذى تبدو فيه كل الأبقار سوداء» •(١) وانما يفترض صاحب المذهب بدلا من ذلك ، عالما لا يمكن أن يكون فيه العالى وجود • فهو يدعو الى نزعة طبيعية تستبعد أى مبدأ فوق الطبيعة • والأمر الذى يؤدى به الى تعريف الطبيعة على نحو يؤدى الى استبعاد كل «عالم آخر» أو «ما وراء هذا العالم» من مقولة الوجود ، هو ارتيابه العميق فى المذاهب التى لا تقوم على أسس تجريبية ، مهما تكن منطقية أو محكمة البناء •

ويفترض المذهب الطبيعى ثلاث مسلمات بشأن الطبيعة • وهذه المسلمات تبلغ من الأهمية ومن الدلالة حدا يجعلها تتحكم فى تجديد الطابع الكامل لهذه المدرسة الفلسفية • ومن ثم فاننا لو فهمنا هذه المسلمات فهما كاملا ، ومعها نتائجها السلبية لأمكننا أن نكون صورة لا بأس بها عن نظرة هذه المدرسة الى العالم •

(١) يؤكد المذهب الطبيعى أولا أنه لا يوجد الا نظام أو نسق واحد للواقع ومستوى واحد للوجود • وهذه المسألة تؤدى ضمنيا الى استبعاد كل ميتافيزيقا ثنائية ، وتجعل من المستحيل وجود أى نوع من العالم العلوى أو فوق الطبيعى •

(٢) ويرى المذهب الطبيعى ثانيا أن هذا النظام الواحد للحقيقة يتألف من كل الأشياء والحوادث الموجودة فى المكان والزمان ، ومن هذه وحدها • ولهذه المسلمة بدورها نتائج سلبية هامة ، فهى تؤدى الى استبعاد امكان الكلام عن الوهية « خارج الزمان » أو عن عالم علوى «بمعزل عن المكان» • كما أن أية قضايا متعلقة بالموضوعات والحوادث التى لا يمكن ادراجها ضمن مقولتى الزمان والمكان تصبح فى نظر ذلك المذهب قضايا لا معنى لها •

---

(١) وهو وصف هيجل للمطلق عند شلنج •

(٣) وأخيراً ، يرى المذهب الطبيعى أن سلوك هذا النظام الواحد للوجود ـ اى العملية الكونية بأسرها ، وجميع الحوادث الفردية التى تتألف منها هذه العملية ـ يتحكم فى تحديده طابع هذا النظام وحده ، ومن الممكن ارجاعه الى نسق من قوانين العلية . وهنا أيضا نجد للنتائج الضمنية أهمية قد تفوق أهمية المسلمات ذاتها ، وهى قطعا تكشف عن أمور أكثر مما تكشفه هذه المسلمة ، ذلك لأن قبول هذه المسلمة يعنى تأكيد ايماننا بأن الكون منطو على ذاته ، ومكتف بذاته ، ومعتمد على ذاته ، ومدبر لذاته . كما يعنى أننا نعتقد أن الكون يوجه ذاته ، دون أن يتأثر بأية فاعلية « خارجية » أو قوة « أعلى » . بل ان قبول هذه المسلمة يعنى انكار امكان تدخل أى فاعل على أى نحو فى نظام العالم ، أو فى سلسلة الحوادث الطبيعية . وليس معنى ذلك أن الانسان لا يستطيع أن يتعلم كيف يتحكم فى الطبيعة بكشف قوانينها وتطبيقها . فلما كان الانسان ذاته ، تبعا لفرض المذهب الطبيعى ، جزءا من نظام الطبيعة، فان تدخله فى هذا النظام ، حتى عندما يصبح أظهر ما يكون (كما فى حالة تحريك الجبال) أو أعمق ما يكون (كما فى حالة الانشطار الذرى) ، لا يشكل تدخلا من خارج الطبيعة كتلك المعجزات أو « التجليات الالهية » التى يفترض وقوعها .

المذهب الطبيعى والعلم

من الواضح أن فيلسوف المذهب الطبيعى يؤمن ايمانا تاما ـ كما هو متوقع ـ بمناهج العلم ونتائجه . أما المثالية فهى ، كما رأينا من قبل ، تقبل النظرة العلمية الى العالم فى حدودها الخاصة ، ولكنها تنكر أنها تصل الى حد اعطائنا معرفة نهائية قصوى . ومن جهة أخرى فان صاحب المذهب الطبيعى ينكر من جانبه أن يكون فى وسعنا تجاوز هذا التنظيم المنهجى للمعطيات التجريبية ، الذى نطلق عليه اسم العلم ، ونظل مع ذلك على أرض موثوق منها . ففى رأى هذا المذهب أن المعرفة (أعنى أية معرفة جديرة بهذا الاسم) ينبغى اما أن تكون مستمدة من التجربة الحسية مباشرة ، كما هى الحال فى الموقف الطبيعى ، واما أن تكون قابلة للتحقيق الحسى عندما تتوافر الشروط اللازمة ، كما هى الحال فى العلم .

الخلط بين المذهب الطبيعى والمذهب الوضعى : أدى قصر المعرفة على المستوى التجريبى أو العلمى ، على نحو ما رأينا ، الى سوء فهم كثير للمذهب الطبيعى ، سواء من جانب خصومه المثاليين ، ومن جانب المثقفين بوجه عام . ولسوء الفهم هذا جذوره التاريخية التى تمتد طوال الأعوام المائة الأخيرة من التطور العقلى . فهناك من المدارس الفرعية فى المذهب الطبيعى بقدر ما فى المذهب المثالى تقريبا ، كما رأينا من قبل . وقد اضطرت كلتا المدرستين الكبيرتين الى أن تدفع فى بعض الأحيان ثمنا من فقدان هيبتها العقلية لقاء المواقف المتطرفة التى اتبعتها مدرسة فرعية صغيرة ما ، من بين المدارس التى

تسير فى ركابها • وفى حالة المذهب الطبيعى ، كانت الجماعة المتطرفة هى الوضعيين ولقد كان مؤسس مذهبهم الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى « أوجست كونت » الذى نشر كتابه الرئيسى منذ أكثر من مائة عام (١٨٣٩ ـ ١٨٤٢) • ولقد اندثرت مدرسته الآن تقريبا ـ وهو أمر يدعو الى ارتياح المعتدين من أصحاب المذهب الطبيعى ، الذين أرهقهم فى العقود الأخيرة تبرير موقفها المتطرف • ولكن من سوء الحظ أن كثيراً من خصوم المذهب الطبيعى لا يدركون أنها اندثرت بالفعل ، ومن ثم تراهم يواصلون محاسبة المذهب الطبيعى ككل على خطايا الموتى •

كانت الوضعية توحد بين المعرفة وبين العلم توحيدا تاما • فلم يكن العلم فى نظرها هو السلطة الوحيدة فى كل أمور الحقيقة أو المعرفة فحسب ، بل أن أية تجربة لا تقبل التحقيق العلمى كانت ترد الى فئة الأقوال المنعدمة المعنى ، بل الى فئة اللاوجود • ولقد أدت وجهة النظر القطعية هذه ، وهى نظرة لم يكن من الممكن أن تنشأ الا عندما كان العلم الحديث فى عنفوان الثقة بالنفس ، التى تتصف بها فترة المراهقة ـ أدت بطبيعة الحال الى استثارة سخط كل أولئك الذين تبدو لهم تجارب الانسان الأخلاقية أو الفنية أو الدينية تجارب حقيقية ، بل تجارب لها مغزاها ودلالتها • ومن ثم هوجمت الوضعية بعنف ، وامتد عنف الهجوم ، فى كثير من الأحيان ، بحيث شمل كل رفاق الطريق من أصحاب المذهب الطبيعى • ولكن أغلب الظن أننا لن نجد اليوم أى مفكر بارز يؤيد هذا الموقف الوضعى المتطرف • بل ان الاتجاه اليوم قد تحول الى المسار العكسى : ففى نصف القرن الأخير ، كان هناك تطوير فلسفى مطرد ، داخل الحدود العامة للمذهب الطبيعى فى عمومه ، لمدرسة يطلق عليها اليوم عادة اسم « المذهب الطبيعى النقدى » • وتحاول وجهة النظر هذه ، التى ربما كانت تمثل موقف المذهب الطبيعى فى أعمق اتجاهاته الفكرية ، أن تتجنب تطرف الوضعية وتطرف مادية القرن التاسع عشر ، بأن تجد مكانا لكل الظواهر ، وضمنها الظواهر الاجتماعية والأخلاقية والجمالية • (١) فالمذهب الطبيعى النقدى ، مع تعريفه لكل شىء (وضمنه الذهن) من خلال العالم الطبيعى ، ومثابرته على مهاجمة النزعة فوق الطبيعة بكل أشكالها ، لا يوجد بين مجال الواقع العلمى وبين مجال التجربة البشريةالكاملة • والأهم من ذلك أنه يرفض تعريف الطبيعة من خلال المادة والحركة وحدهما ، أو من خلال الحوادث التى تقع فى الزمان ـ المكان من جهة أخرى • فهو يعد هذه

---

(١) أود أن أوصى القارىء مرة أخرى ، اذا أراد عرضا واضحا للمذهب الطبيعى النقدى ، بقراءة الفصل السادس عشر من كتاب « راندال وبكلر » المذكور من قبل •

مفاهيم منهجية ضرورية لعمل العلم ، ولكنه يأبى أن يعزو اليها مركزا ميتافيزيقيا بوصفها الوسائل الوحيدة لتحديد طابع الطبيعة أو الواقع

أما الأمر الذى يقبله المذهب الطبيعى النقدى — وهو هنا يتحدث باسم جميع أنصار المذهب الطبيعى — فهو الموقف أو الاتجاه العلمى ، ولا سيما الاطارات العامة المستخدمة فىصياغة المبادىء العامة للعلم • فهو يوافق على أن هذه المبادىء ينبغى أن تكون مبنية على وقائع تجربتنا المشتركة — أعنى ذلك العالم الموضوعى القابل للتحقيق المفتوحة أبوابه لكل الملاحظين — وينبغى الا تتجاهل هذه الوقائع أو تدعى العلو عليها بطريقة ما •

قانون الاقتصاد فى الفكر : ينبغى لنا ، لكى ندرك الدلالة الكاملة لوجهة النظر الأخيرة هذه ، أن نبحث واحدا من المبادىء العامة للعلم ، وهو المبدأ المعروف « بقانون الاقتصاد فى الفكر Law of parsimony » • هذا المبدأ ، الذى صاغه فى الأصل وليام الأكامى William of Occam فى القرن الرابع عشر (والذى يعرف أحيانا باسم « سكين أوكام Occam's Razor) ينص على وجوب عدم تعديد مبادىء التفسير أو عوامله أكثر مما تدعو اليه الحاجة • ولقد كان الهدف من هذا « السكين » هو ايجاد سلاح لبتر الشوائب العديدة من الكيانات والجواهر والعلل ، الخ ، التى تراكمت طوال قرون عديدة من التفكير فى العصر الوسيط • وكانت نتيجته غير المباشرة هى تمهيد الطريق للصيغ العلمية التى وضعت فى عصر النهضة ، واعطاء العلوم الجديدة — آخر الأمر — أداة من أهم أدواتها العقلية • ويقول هذا المبدأ ، بلغة أبسط ، انه اذا كانت لدينا عدة تفسيرات محتملة لأية ظاهرة بعينها ، كلها تبدو متساوية فى قدرتها على تعليل الوقائع ، وكلها منطقية بدرجة متساوية ، فان أساس الاختيار بينها ينبغى أن يكون هو **البساطة** • وهناك تعبيرات شائعة عن هذا المبدأ ، مثل « الطبيعة تحابى أبسط المناهج » أو «الطبيعة تسلك بأيسر الطرق» • ولو طبقنا مبدأ الاقتصاد فى الفكر على فقرتنا السابقة ، لكان مؤداه أنه اذا كانت العلل الطبيعية كافية لتعليل كل الظواهر — أى اذا كانت المعرفة العلمية تقدم تفسيرا كافيا — فما الذى يدعونا الى الاتيان بفرض المثالية الذى لايمكن اثباته ؟

وبطبيعة الحال فان لب المشكلة هو ما اذا كانت الصيغ العلمية تأتىباجابات مرضية لنا فى سعينا الى المعرفة القصوى أم لا • ففى رأى المثالى أن العالم الذى تكشفه العلوم المختلفة قد يكون عالما حقيقيا ، ولكنه لا يمكن أن يكون العالم الكامل مطلقا • بل ان المثالى يشك حتى فى كونه نموذجا يمثل الواقع تمثيلا صحيحا ، فكيف اذن يقال ان قوانينه تشكل تفسيرات كافية ترضينا ؟ ويواصل المثالى كلامه قائلا ان قانون أوكام قد يكون صحيحا بالفعل ، ولكن ينبغى أن يلاحظ أن المطلوب منا هو انتقاء أبسط تفسير **كاف** • على أن التفسيرات العلمية ليست كافية الا بالنسبة الى أغراض العلم ، وهى فى ذاتها

قد تعطي صورة صحيحة عن الواقع المادى ، ولكنها لا تنبئنا الا بالقليل جدا عن « الواقع » الحقيقى الكامن من ورائه ٠

الآراء المتضاربة بشأن « الطبيعة » : ذلك لأن المثالى يرى أن « الاكتفاء الذاتى الظاهرى ما هو الا وهم » ٠ (١) فالعالم الطبيعى ليس الا قناعا على وجه الواقع ،وما الطبيعة بأسرها الا مظهر ، أو ظاهرة ، يوجد من ورائها « شيء فى ذاته » مختلف كل الاختلاف ٠ وأساس العالم الطبيعى انما هو هذه الحقيقة غير المادية ، التى يتوقف عليها بناء الكون بأسره ٠ أما صاحب المذهب الطبيعى فان وجهة النظر هذه تبدو خيالية فى نظره ، فهى تبدو أشبه بوضع العربة قبل الحصان ، ولكن على مستوى الكون بأسره ٠ فالمذهب الطبيعى يرتكز على وجهة نظر الموقف الطبيعى ، القائلة أن ما يبدو للطبيعة من اكتفاء ذاتى هو حقيقة أصيلة ٠ والنظام الطبيعى لا يعتمد على شيء خارجه فى وجوده أو بقائه ٠ بل ان كل شيء فى الكون ، وضمنه الانسان وذهنه ، يعتمد الى وجوده على النظام الطبيعى ٠ فالكون يرجع أساسه الى ذاته فحسب ، ولسنا بحاجة الى افتراض مصدر خارجى أو قوة علوية لاضفاء الوجود أو المعقولية عليه ٠ أى ان الكون يقف على أرجله ، غير معلق « بأربطة حذاء » كونية ٠ ومن ثم فان السؤال عما يقع خارج الكون أو وراءه هو سؤال لامعنى له ، فاللفظ يشمل مجموع كل وجود ــ وكيف يمكن أن يكون وراء « الوجود » شيء ؟

حول هذه المسألة يحدث الانقسام الأساسى بين المثالية وبين المذهب الطبيعى ٠ فالحقيقة القصوى فى نظر المثالى هى شيء روحى ، يوجد من وراء الواقع الظاهرى الذى يكشفه لنا عالمنا اليومى التجريبى ، عالم اللحظة الحاضرة والمكان الحالى ٠ أما فى نظر صاحب المذهب الطبيعى فان عالم التجربة هذا ، أى النظام الطبيعى ، هو فى ذاته نهائى ، ومن ثم فان قانون الاقتصاد فى الفكر يحتم علينا ألا نفترض أية عوامل تفسيرية غير ضرورية لتعليمه ٠ فقوانين العلة والمعلول ــ كما يفهمها العلم وكما تطبق فيه ــ هى تفسيرات كافية ، لا للعلم وحده ، ولكن للفلسفة والحياة العملية أيضا ٠ وهكذا فان المذهب الطبيعى يرى أن الصيغ المفصلة التى تضعها المثالية والأديان معا ، تبتر بواسطة سكين أوكام ، ولا يوجد مبرر معقول لاستمرار وجودها ٠

وهنا قد يتساءل القارىء : « ولكن ، اذا كان موقف المذهب الطبيعى سليما الى الحد الذى يدعيه أنصاره ، وكانت المثالية غير ضرورية ، فلماذا ازدهرت هذه الأخيرة طوال تاريخ الحضارة الغربية ، ولماذا كانت لاتزال تحتفظ بقدرتها الفائقة على النمو ؟ لابد قطعا أن يكون فى المثالية شيء أكثر من التراث ، هو

---

(١) انظر : هوكنج : « أنواع الفلسفة Types of Philosophy » (الطبعة المنقحة) ٠

الذى يحفظها حية ! » وفى اعتقادى أن القارىء محق فى ذلك تماما ، وهذا «الشيء» هو أن وجهة نظر المذهب الطبيعى ليست كافية فى نظر كل شخص بل ليست كافية فى نظر أغلب الأشخاص · ذلك لأن وجهة النظر هذه ، مهما تكن قدرتها على ارضاء العقول ، لا ترضى قلوب أناس كثيرين ·

كذلك فليس ثمة احتمال كبير فى أن نظرة المذهب الطبيعى الى العالم سوف تتمكن فى أى وقت من ارضاء المطالب العاطفية لمعظم الناس على النحو الذى تستطيع أن ترضيها عليه النظرة المثالية · فسوف تضطر النظرة الطبيعية دائما الى أن تواجه الاتهام القائل أن انصارها قوم لا قلوب لهم ، وأنهم لا يكادون يكونون بشرا ، وأن نظرتهم باردة قاتمة بالقياس الى ما تستطيع المثالية تقديمه من دفء وأمان · وكما قلنا من قبل ، فان هذا الاتهام الموجه لاصحاب المذهب الطبيعى بأنه غير مكترث بمطالب القلب ، هو فى نظر معظم الناس اخطر وأهم من أية نقاط ضعف عقلية فى المذهب · فمعظم الناس الذين يقبلون على الفلسفة ملتمسين لديها اجابات عن أسئلة تحيرهم ، يكونون عادة على استعداد للتغاضى عن بضع هفوات فى المنطق ، وعن بضع مسلمات لم تختبر ، تسللت الى الاستدلال ، أو بضع ثغرات لم تسد ، لو كان من شأن النغمة العامة والاتجاه العام للاجابة أن ترضى عواطفهم · ومن المؤكد أن المثالية تتيح مثل هذا الارضاء ، فهى قد تقف مع المذهب المنافس لها على قدم المساواة من حيث المنطق ، ولكنهما ليسا ندين من حيث الارضاء العاطفى · وهذه الحقيقة وحدها تكفى لتعليل الشعبية الواسعة والحيوية الدائمة للمثالية ·

المثالية الميتافيزيقية مقابل المثالية الأخلاقية

يكاد يكون من المحتم أن يكون القارىء قد شعر فجأة بمفارقة فى موضع ما من هذا الفصل · وربما كانت تجربته مشابهة لتجربة أناس كثيرين : فمن الجائز أن أصدقاءه وأقرباءه يسمونه «مثاليا» ولكنه يكتشف الآن أن آراءه فى الكون والواقع أقرب الىآراء المذهب الطبيعى · فاذا كانت الفكرة الرئيسية التى ألف حولها هذا الكتاب صحيحة ، وكانت المثالية والمذهب الطبيعى هما القطبين المتقابلين فى الفلسفة ، فكيف يمكن اذن أن يكون المرء فى كلا المعسكرين دون أن يكون مفتقرا أساسا الى الاتساق ــ الذى يشعر القارىء على الأرجح أنه لا يفتقر اليه ؟

ان تفسير هذه المفارقة أبسط مما يعتقد ، وذلك على الأقل من وجهة نظر المثالى · ذلك لأن الخلط ينشأ من وجود نوعين من المثالية ، يفرق بينهما لفظ **المثالية الميتافيزيقية والمثالية الأخلاقية** (أو التقويمية axiological) · والأولى هى التى كنا نتحدث عنها حتى الآن · ولكن الواقع أننا لو شئنا الدقة فكان من الواجب تسمية هذه النظرة الميتافيزيقية الكبرى باسم « الفكرية ideaism » · ولكن من المؤسف أن نطلق الكلمة على هذا النحو الصعب فى

اللغة الانجليزية ، ولذا فقد أضيف اليها الحرف « I » منذ وقت بعيد لتحسين وقع اللفظ • وترتب على ذلك أن اللفظ الواحد أصبح يستخدم الآن للتعبير عن مفهومين مختلفين (بل لا يوجد بينهما ارتباط فى نظر صاحب المذهب الطبيعى) : أولهما هو تلك النظرة الى العالم ، التى تكون فيها الفكرة ، أو التفكير ، أو الذهن ، هى الحقيقة الأساسية . والثانية هى ذلك المذهب فى الاعتقاد أو السلوك ، الذى تكون فيه المثل العليا — أى الغايات أو المعايير المرغوب فيها — هى الدافع الأساسى • ولو كان من الممكن استخدام لفظ الفكرية للتعبير عن الميتافيزيقية ولفظ المثالية للتعبير عن المذهب الأخلاقى ، لأمكن استبعاد قدر لا حد له من الخلط •

ادعاء الاحتكار لدى المثالى الميتافيزيقى : ومع ذلك فالأمر هنا يزيد على مجرد تحسين وقع اللفظ • فهناك سبب آخر أدى الى عدم استخدام لفظين مستقلين هو أن المثالية الميتافيزيقية قد حاولت الاحتفاظ بحتاكر اللفظ الواحد ، بتأكيدها القاطع أن من المستحيل الفصل بين النظرتين • فهى تذهب الى أن من المستحيل أن يكون لديك مذهب مثالى فى السلوك ، ان لم تكن تفترض مقدما نظرة الى الكون تصور الواقع بأنه ذهنى أو روحى • وباختصار فالمثالى الميتافيزيقى يؤكد أن من المحال أن يكون لأى مذهب أخلاقى قوة أو حتى معنى ، ما لم يكن يفرضه نظام كونى هو فى صميمه نظام أخلاقى ، ويوجد فيه الله بوصفه الماهية العميقة للواقع • ففى نظر هذه المدرسة من مدارس المثالية ، يكون تعبير «أخلاق المذهب الطبيعى» • أو «الأخلاق فى اطار من المذهب الطبيعى» ، تعبيرا متناقضا ، اذ لا بد أن يكون لمثلنا العليا ومعاييرنا علاقة بمثل عليا أعلى وأشمل — أى «بالمثل الأعلى» الواحد الشامل — اذا ما شئنا أن تكون لها قيمة على الاطلاق • أما اذا نظرنا اليها على أنها معايير بشرية محضة ، لا تستمد الا من التجربة البشرية ، ولا يكون لها معنى الا بالنسبة الى أمور البشر ، فانها عندئذ لا تكون ذات أثر أو قيمة •

المثالية الأخلاقية فى علاقتها بالمذهب الطبيعى : على أن المثالية الأخلاقية لا ترتبط ارتباطا ضروريا بوجهة النظر الصارمة هذه ، وكثيرا ما نجد مثاليين أخلاقيين لا يتمسكون بها • هذا النوع من المفكر الأخلاقى كثيرا ما يكون صاحب مذهب طبيعى فى الميتافيزيقا ، يرى أن القيم والمثل العليا لا تفقد شيئا من معناها أو قوتها حين تكون «بشرية فحسب» • فليس فى تسميتنا اياها بالقيم البشرية ، أو فى تسمية القائل بها باسم صاحب نزعة انسانية ، أى اقلال من شأنه ، ذلك لأنه لا يوجد فى فلسفته عنصر الهى أو فوق الطبيعى يكون الطبيعى أو «البشرى فحسب» أدنى مرتبة بالقياس اليه • بل أن صاحب المذهب الطبيعى يرى فى قدرة الانسان على صياغة مثله العليا ثم السير فى حياته بمقتضاها أمرا عظيما له دلالته ، غير أن هذه الدلالة لا تأتى الا من السعادة البشرية والازدهار البشرى الذى يمكن أن يتحقق على هذا النحو ، لا من أية

علاقة مفترضة بالخير الكونى • فللمثل العليا البشرية جدارة وقيمة خاصة بها ، وهى تقف بذاتها ، مستمدة معناها وقيمها من علاقتها بالحياة البشرية وامكاناتها • مثال ذلك أنه حتى لو لم تكن « للعدالة » « صورة » أفلاطونية تكون هى مصدرها والضامن الميتافيزيقى لوجودها ، فانها توجد بوصفها مثلا أعلى له معنـاه وفعاليته فى أى مجتمع مؤلف من كائنات تستطيع مشاعرها وعقولها أن تحس بالظلم • وباختصار ، فنحن نضع المثل العليا ونسعى الى تحقيقها لأننا شاعرون بوجود قصور ونقائص فى تجربتنا ، لا لأننا مثقلون بأى احساس بالكمال الالهى أو الخير الأسمى • فالسبب الذى يجعلنا نضع المثل العليا هو نفس السبب الذى يجعلنا نتفلسف : أعنى أننا بشر لدينا قدرات تجعل كلا من وجهى النشاط هذين ممكنا ، وأننا نعيش فى عالم يجعـل كلا منهما أمرا محتوما •

واذن فالمذهب الطبيعى لا يرى فى كل من وجهى النشاط هذين أكثر من رد فعل طبيعى لكائنات بشرية تعيش فى هذا العالم • فلا البحثَ عن معـرفة قصوى ، ولا السعى الى تحقيق مثل عليا فى حياتنا ، يستتبع القول بعالم رحيم أو مملكة عليا «للخير والحق والجمال» • قد يكون غير مكترث بمثلنا العليا وآمالنا ، ولكن هذا أمر لا صلة له بالموضوع • فنحن نسعى الى تحقيقها لارضاء أنفسـنا ، أو لتحقيق الرخاء لمن نعرف والسـعادة لمن نحب • وهـذا مسعى لا صلة له باهتمام الكون أو عدم اكتراثه •

النتـائج العـامة للمثالية

لا بد أن يكون القارىء قد كون فى ذهنه الآن فكرة واضحة عن المعـالم الجغرافية لنصفى الكرة الفلسفيين هذين • وبذلك نكون على استعداد لبـدء دراستنا لمشكلات الفلسفة ، اذ أن من الممكن الآن نفهم هذه المشكلات والمدارس التى نشأت للاجابة عنهما لفهمهما أفضل • فبعد أن أصبحنا متجهين فى الاتجاه الصحيح ، نستطيع منذ الآن أن نتوغل فى خضم الفكر التأملى المتلاطم ، واثقين أن لدينا من المعالم ما يكفى لضمان عودتنا الى البر فى أمان • ولكن قد يكون من المستحسن لضمان المزيد من الأمان والمتعة فى الرحلة المقبلة ، أن نلقى حولنا نظرة أخيرة شاملة ، ذلك لأن معالم الأرض قد تبدو مؤكدة لا تخطئها العين ونحن راسون على الشاطىء ، ولكنها على الأرجح لن تظل بمثل هذا الوضوح أثناء محاولتنا الابحـار فى طريقنا من خـلال الأمواج المتلاطمة والتيارات المتشـابكة •

لقد رأينا أن المثالية مذهب تفاؤلى ملىء بالثقة • ومصدر هذه الحالة النفسية التى تتسم بالوثوق هو تلك النظرة المحكمة الى الواقع بوصفه عالم قيم عقلية وأخلاقية وروحية ــ أو اطار يتخذ فيه نضالنا من أجل تحقيق القيم والمثل العليا أهمية متزايدة ، لأن الكون فى مجموعه لا يعطف على مثل هذا

الوجود فحسب ، بل أنه يشارك فيه ايجابيا • ففى هذه النظرة الى العالم يكون « الذهن » أو « العقل » هو مركز كل وجود • غير أن هذا العقل ليس مجرد مركز محايد للعمليات العقلية ، وانما هو – على العكس من ذلك – يتصف بالخيرية مثلما يتصف بالمعقولية •

السلوك الانسانى فى ظل النظرة المثالية الى العالم : مثل هذه النظرة الى العالم تنطوى ضمنا على نتائج هامة بالنسبة الى السلوك البشرى • فهى تتضمن أولا أن أوجه نشاط الانسان العقلى والروحى لها أهمية تفوق بكثير ما يوحى به مقدار الوقت الذى نكرسه لها عادة • فعندما نكون فى أكثر حالاتنا معقولية أو روحية ، نكون فى أشد حالات الانسجام مع الكون • وعندئذ نصبح أقرب مانكون الى الحقيقة القصوى • وفى هذه الحالة نحقق أكمل ما فى ذاتنا ، والغرض الرئيسى من وجودنا • وهناك نتيجة ثانية للنظرة المثالية الى العـالم . هى ما تتيحه من تحقيق يكاد يكون لا متناهيا للمثل العليا الأخلاقية والروحيـة للانسان • ولقد سبق لنا أن اقتبسنا عبارة لواحد من أشهر المثاليين الأمريكيين يقول فيها ان مدرسته تذهب الى أنه « ليس ثمة شىء ، يحكم عليـه سلفا بأنه مستحيل فى اتجاه الأمانى والرغبات البشرية العليـا » • فالكون الذى يكون عاقلا ومتلائما معنا يقدم الينا أملا – بل وعدا محددا – بأن أعمق أمانينـا ، وأسمى آمالنا ، ليست عقيمة أو عديمة المعنى • وبذلك لا يكون أمل الانسان فى الخلود وتوقع عدالة نهائية مجرد حلم تعويضى ، وانما هو « الوعد الحق » ، الذى تبرره طبيعتنا الخاصة ، وكذلك طابع الكون ذاته •

وفضـلا عن ذلك ، ففى الكون المعقول ، المفهوم ، لا يمكن أن تكون هنـاك دعابات كونية ساخرة ، على حين أن شوق الانسان الى الأزلى لابد أن يكون دعابة ساخرة كهذه لو كان مجرد تفكير مغرض مبنى على أمل كاذب • فمعقولية الواقع ذاتها تستبعد امكان وجود مثل هذه اللامعقولية الشنيعة • والتسلسل المنطقى لتفكير المثالى يمضى على النحو الآتى ، الانسان لديه عقل ، والعقل عند الانسان لا يمكن أن يأتى الا من العقل الشامل • وبناء على الأسباب المنطقية التى سبق ايضـاحها ، فلا بد من التسليم بأن مصـدر هذا العقل هو بدوره مصدر كل وجود • « فالذهن » الشامل مصدر الوجود كله ، البشرى منه وغير البشرى • ولمـا كان العالم الذى يصدر عن الذهن الشامل لابد أن يحمل طابع أصله ، فان فى هذا الدليل الكافى على المعقولية المشتركة بين الانسان والعالم • غير أن كل الأجزاء ، فى العالم المعقول ، المفهوم ، ينبغى أن تتآلف وتتكامل • ولو لم يكن تصور الانسان للحياة الأزلية والعدالة الكونية الا تعبيرا عن رغبة حيوانية فى شىء لا يملكه ، لما كان الكون كلا موحدا ، اذ أن ذهن الانسان وعواطفه تغدو عندئذ متنافرة مع طبيعة الأشـياء • وهكذا فان ما يضمن تحقيق أعلى أمانينا هو أن لدينا من العقل ما يكفى لكى نتطلع الى هذه الأمانى ونعبر عنها •

رد فعل المذهب الطبيعى على النتيجة المتضمنة فى المثالية

تعد وجهة نظر المذهب الطبيعى رد فعل على هذه النظرة المثالية الى حد بعيد . وكما قال بعضهم ، فان السبب الرئيسى الذى يدفع صاحب هذا المذهب الى البحث فى الميتافيزيقا هو نفوره مما يعتقد أنه فيض زائد عن الحد من الميتافيزيقا الرديئة . فالعالم كما تصوره المثالية يبدو له مثلا واضحا كل الوضوح لقدرة الانسان على التفكير من خلال غاياته الخاصة وصبغ أحلامه بصبغة عقلية ، ومن هنا يجد صاحب المذهب الطبيعى نفسه مدفوعا الى الاحتجاج عليها . غير أن الاحتجاج على مذهب ميتافيزيقى معناه القول ضمنيا بمذهب آخر ، وما أن يوضع المذهب المضاد ضمنا حتى تصبح صياغته أمراً لا مفر منه . وهكذا يجد المفكر القائل بالمذهب الطبيعى نفسه مدفوعا الى النظر الميتافيزيقى ، مهما يبذل من محاولات لكى يتوقف بعد أن يكون قد كون مركبا من نتائج العلوم والمباحث العقلية المختلفة . والواقع أن اقتحام صاحب المذهب الطبيعى لساحة الميتافيزيقا على مضض ، هو الذى يدفع المثالى أحيانا الى اتهام خصمه بأنه يتخذ من الفلسفة ومشكلاتها موقفا سلبيا ، فهو يميل الى الاعتقاد بأن المذهب الطبيعى ليس فلسفة ، وانما هو انكار للفلسفة . وبعبارة أخرى ، فان خصم المثالية يتهم بأنه يتخذ موقف من لا ينفع الناس ولا يدع غيره ينفعهم : فهو اذ يعجز عن أن يصوغ صورة « عقلية » كاملة للحقيقة (أعنى صورة تجعل للذهن دور البطولة ، وتضمن للانسان مقعدا مريحا فى المقصورة الملكية) ، فانه يهاجم بعنف كل الجهود التى تبذل للقيام بما يعجز هو عن القيام به . ولكن صاحب المذهب الطبيعى يرد على ذلك بعناد قائلا : « صحيح أن نظرتى الى العالم أقل تناسقا وايحاء من نظرة المثالية ، غير أنه راجع الى أن نزاهتى العقلية لا تسمح لى بملء الثغرات التى تنطوى عليها الصورة بمسلمات كتلك التى أعتقد أن المثالى يلجأ اليها . فان كان المثالى يود استخدام قلبه لاكمال صورة لا يستطيع أى عقل حتى الآن أن يحققها ، فهذا من حقه ــ ولكن ذلك لا يثبت أن مذهبه هو وحده الذى يستحق أن يسمى فلسفة » .

تباين الجو العام للمدرستين

على أن معظم الناس ، كما أشرنا من قبل ، يهتمون بالجو أو المزاج العام للفلسفة أكثر مما يهتمون بتفاصيلها العقلية . فهذا الجو العام أو النغمة الأساسية لأى مذهب فكرى هو الحاسم بالنسبة الى الانسان العادى . ولا شك أننا ندرك الآن بوضوح أن الجو العام للمثالية وللمذهب الطبيعى أشد تباينا حتى من جوانبهما العقلية . فالمثالية تنطوى على جو من الثقة الهادئة بالمعقولية الأساسية للانسان والكون معا . وهذه المعقولية لا تتضمن فقط القول ان للواقع نظاما وتركيبا منطقيا مماثلا لنظام الذهن وتركيبه ، بل هى تشير الى وجود غاية واتجاه فى العملية الكونية . ولما كانت هذه الغاية ، أو هذه « الحالة

التى تسود الطقس الكونى » (كمـا أسماها وليام جيمس) تتجه الى تحقيق القيمة أو بلوغ « الخير » ، فكل ما علينا هو أن نربط حياتنا وغاياتنا الفردية بالغاية الشاملة لكى نجد فى الحياة دلالة وسعادة • ومن هنا فان المثالية تدعونا الى البحث عن الواقع المعقول الذى يعترف بأنه كثيراً ما يكون مختفيـا وراء المظاهر الأقل معقولية ــ والى التمتع خلال هذا البحث بالصفاء الذى يبعثه الايمان بوجود مثل هذا الواقع المعقول وقابليته للكشف •

أما فلسفة المذهب الطبيعى ، فليس فى وسـعها أن تقدم الينـا الا مزاجا اسبرطيا ومتعة باهظة الثمن ، من ذلك النوع الذى يجلبه أخذ حمام بارد فى الصباح • فالجو الذى يسودها ، وهو جو عدم الاكتراث ، والعيش فى عالم لا تكون فيه أمور البشر وأمانيهم أهم من أوجه نشاط أى نوع حيوانى آخـر ورغباته ، هو جو لا يلقى اسـتجابة من معظم الناس • وأصحاب هذا المذهب الطبيعى ، شأنهم شأن أولئك الذين يأخذون حماما باردا فى الصباح ، سيظلون دائما ، على الأرجح ، أقلية عنيدة ، تتسامح معها الأغلبية على أساس أنها فئة لا ضرر منها ، وأن تكون شاذة الى حد ما • ذلك لأن المذهب الطبيعى لا يقدم الينا حالة نفسية من الراحة واليقين ، ولا يزيل التناقضات بين كل العناصر المتنافرة فى الحياة ، بل هو بالأحرى يقول ما يغنيه أ • أ • هوسمان على الدوام:

ان متاعب ترابنا الفخور الغاضـب
موجودة منذ الأزل ، ولن تغيب أبداً

وليس معنى ذلك أن المذهب الطبيعى ينكر امكان تحسين أحوال حياتنا ــ بل انه قطعا ليس ملزما بالنظر الى الطبيعة البشرية نظرة متشائمة ــ وانما هو يؤكد أن كل تحسين كهذا لا بد أن يأتى من جهودنا الخاصة التى نبذلها فى هذا العالم الحاضر • ويعبر جزء من مقطوعة شعرية لستيفن كرين عن هذه المسألة تعبيرا محكما ، اذ يقول :

قال الرجل للكون :

« سيدى ، أنا موجود ! »
فرد الكون قائلا : « ولكن

هذه الحقيقة لم تولد فى
احسـاسا بالالتزام » (١)

---

(١) مأخوذة من « ديوان ستيفن كرين The Collected Poems of Stephen Crane Copyright, 1899, 1926 by Alfred A. Knopf Inc. :

عدم اكتراث العالم بأمور البشر : نستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة تعبيرا أقرب الى الطابع العملى ، باستخدام تشبيه مستمد من الدراسة النفسية للتكيف • فمشكلة السعادة البشرية ، كما يقول عالم النفس ، هى مشكلة تكيف: اذ أن السعادة هى النغمة الانفعالية المستمرة التى تقترن بحالة التكيف بين الكائن العضوى السليم وبين بيئته • وبالاختصار فلابد لنا ، لكى نكون سعداء ، من أن نصبح مندمجين فى العالم المادى والاجتماعى الذى نعيش فيه ، اما بتغيير تلك البيئة ، واما (اذا كان ذلك مستحيلا) ، بتغيير أهدافنا على نحو يجعلها قابلة للتحقيق • ولكن من واجبنا ، حتى نبدأ عملية التكيف ، أن نتذكر هذه الحقيقة الأساسية ، وهى أن بيئتنا ليست الا شريكا سلبيا فى هذه العلاقة • فالعالم يوجد حولنا بطريقة سلبية ، على استعداد لأن يستغل الى أى حد يمكننا أن نفرض به ارادتنا عليه • أما أن نقبع فى أماكننا وننتظر منه أن يخطو الخطوة الأولى ، أو يبدى أى اهتمام بمصالحنا وسعادتنا ، فهذا دليل على الافتقار الى النضج العقلى والعاطفى •

والأمر هنا أشبه بحالة طائر يبنى عشه تحت سقف مخزن للغلال • فالمخزن هناك ، سلبى وغير مكترث بنجاح عملية بناء العش أو اخفاقها • وقد يستهلك الطائر نفسه من فرط التعب دون جدوى ، اذ أنه ما لم يحل مشكلة تكييف دوافعه حسب هذا المكان ، فان مآله الحتمى سيكون الى الاخفاق • ولن يرفع المخزن لوحا من الخشب أو يحرك عمودا ، بغض النظر عن جهود الطائر ورغباته • وليس ثمة شىء قادر على أن يحول المخزن عن عدم اكتراثه هذا ، لنفس السبب الذى لا يستطيع من أجله أى شىء أن يحول الكون عن عدم اكتراثه : فكل منهما لا يمثل الا فعل القوى الطبيعية • وليس فى أى منهما « عقل » أو « روح » أو « شخصية » • ولا يوجد فى أى منهما شىء يمكن تحريكه بالفكر وحده ، سواء اتخذ هذا الفكر صورة أحلام اليقظة الخاملة ، أم صورة الميتافيزيقا المذهبية المحكمة ، أو حتى صورة الصلوات الخاشعة • وهذه ، فى نظر صاحب المذهب الطبيعى ، هى الحقيقة الأساسية فى علاقة الانسان بالكون الذى يعيش فيه •

المذهب الطبيعى ليس تشاؤميا بالضرورة : على أن موقف المذهب الطبيعى هذا من العالم الذى نعيش فيه لا يعنى (كما يسارع أنصاره الى القول) أن السعادة مستحيلة ، أو أن الحياة مهزلة ، أو أن الكون دعابة ساخرة هائلة • فالمذهب الطبيعى يهتم بالسعادة البشرية بقدر ما تهتم به أية فلسفة أخرى • ومع ذلك ، فهو يختلف عن معظم المدارس الأخرى ، ولا سيما المثالية ، فى الوسيلة التى يمكن بها بلوغ السعادة على أفضل نحو ، وتحقيق أكبر قدر من امكانيات الطبيعة البشرية • ففى رأى صاحب المذهب الطبيعى أن الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف أن نبنى حياتنا وحضارتنا معا على أساس من المذهب الطبيعى • ونحن لن نجنى شيئا من الحديث عن «قانون علوى» ، أو « عدالة

الهيبة » ، أو «خير كونى» أو «السماء» ، أو «المطلق» • ولكننا يمكن أن نخسر منه الكثير ، لأن هذه المفاهيم الغامضة قد تصبح أدوات هروبية،ووسائل لتجاهل شرور اجتماعية واضحة ، أو أساليب لتبرير المظالم الكامنة فى مجتمعنا • صحيح أن التفكير على أساس مثل هذا «الوحى» يجلب انا السكينة عندما ننوء بمشكلات فادحة ، وعندما تبدو الحياة أعقد من أن تفهم أو أصعب من أن تحتمل ، ويتفق صاحب المذهب الطبيعى مع عالم النفس على أن هذه المعتقدات تكون لها فى بعض الأحيان قيمة علاجية ، من حيث انها تخفف مؤقتا توتر الحياة اليومية • غير أن هناك خطراً دائما من أن تتحول هذه المعتقدات الى فلسفة هروبية منظمة ، وبذلك تكون عقبة فى وجه الامكانيات الهائلة التى تتيحها الحياة لبلوغ الرضا والسعادة • والحق أن هذه الامكانيات لا تتحقق على الوجه الأكمل الا اذا نظمنا حياتنا داخل اطار الواقع – أعنى الواقع كما نعرفه من خلال التجربة الحسية والعلم • فنحن نحصل من الحياة على أكبر نصيب اذا ما واجهناها ، لا اذا هربنا منها ، حتى بوسيلة موقرة كالفلسفة •

التقابل بين وجهتى النظر لا يمكن التغلب عليه

والآن ، ما الذى نصنع ، فى الختام ، حيال هذا الصراع الدرامى بين وجهتى نظر بينهما هذا القدر من التعارض العميق ، كالمذهب المثالى والمذهب الطبيعى ؟ كيف يكون من الممكن ، أولا ، أن يصل أناس أذكياء ، متشابهون فى تجاربهم وتكوينهم العلمى ، ويعيشون فى مجتمع واحد وعصر واحد ، الى وجهتى نظر بينهما كل هذا التعارض ؟ وكيف يتسنى ، مثلا ، لواحد من المتمسكين بالمذهب الطبيعى ، ولواحد من المتحمسين للمذهب المثالى ، أن يمر جنبا الى جنب بتجربة مشتركة ، وأن يخرج كل منهما بمزيد من الأدلة التى تؤيد وجهة نظره الخاصة ؟ لقد أتيح لمؤلف الكتاب مرة أن يقوم برحلة فى جبال «هاى سييران» فى كاليفورنيا ، برفقة اثنين من أصحاب هذين الاتجاهين الفلسفيين ، ووجد أن حججهما طريفة ومحيرة فى آن واحد • فازاء هذا المنظر الهائل المترامى الأطراف ، لقمم يبلغ ارتفاعها أربعة عشر ألف قدم ، يجد المثالى حتما دليلا على «الخير والحق والجمال» ، وازاء جلال الطبيعة يشعر دائما بغائية الكون وخطته وقد بدت واضحة • فالجبال الكبرى قد أثارت فيه أفكارا كبرى بدورها ، وهذه بدورها نقلته الى «الفكرة الكبرى» الكامنة من وراء هذا كله • وهو فى الأعالى وقد وجد «المطلق» ، فجبال « سيرا «High Sierras» لها فى نظره دلالة رئيسية هى أنها من صنع الله •

ولكن ما هو موقف صاحب المذهب الطبيعى ؟ انه بعد أن أفاق من استجابات المثالى الى حد يسمح له بالتعبير الكلامى عن استجاباته هو ، ظهر التباين فى وجهة نظره بكل وضوح • فالمنظر كان بالنسبة اليه رائعا بنفس المقدار ، بل يمكن القول انه كان أقوى احساسا بالجمال الطبيعى • ولكنه لم

يستطع أن يحس ، فى القمم الشامخة والبحيرات البديعة ، أى «ذهن» أو أية «خطة» أو «غاية» • وانما أوحت اليه هذه المناظر بالاتساع الهائل فى نطاق الطبيعة ، وبعزلتها ، وثباتها الذى لا ينال منه الزمان ، وبالدورة الأزلية لليل والنهار ، والصيف والشتاء ، والشمس والثلج • وهو لم يجد فى ذلك «حضرة» باقية «مقرها نور الشموس الغاربة» ، أو لمحات على الخلود • بل أنه كان فى معظم الأحيان يبدى اعجابه بأزلية النظام الطبيعى فى مقابل قصر عمر الانسان• وهكذا أشعرته كل هـذه العظمة والجمال بصرامة الطبيعة ، وكذلك بعـدم الاكتراث الهائل للكون ازاء الانسان وحياته القصيرة • ولعل لفظ «العزلة» كان أكثر الألفاظ ورودا على لسانه وهو يصف أحاسيسه ازاء قمة أو بحيرة • ولقد وجد فى هذا المنظر حافزا ومثيرا ، ولكنه لم يجده «ملهما» أو «موحيا» • فالحياة فى مثل هذا الاطار لمدة أسابيع قليلة كفيلة بتطهير مخه من نسيج العنكبوت الذى يعشش فيه ، وباشعاره بضآلة أمور البشر ، (وضمنها أموره الخاصة) • ولهذه الحياة بوجه عام تأثير مقو ــ ولكنه كان التأثير المقوى الناتج عن الاستغراق فى احدى تلك البحيرات التى يبلغ ارتفاعها ميلين • أما الجبال فلم يجد فيها «ذهنا» ، بل ان عزلتها الموحشة لم يكن يعدلهـا الا عزلة النجوم اللامعة التى تدور حول الرءوس فى اطـار مرصـع يكاد سـناه يسلب عين الانسان الـكرى •

الأسباب المحتملة للتعارض بين الموقفين : وهكذا نعود مرة أخرى الى السؤال : كيف يستطيع الناس أن يمروا بنفس التجربة ويستخلصوا منهـا مثل هذه النتائج المتباينة ؟ ان من المستحيل الاختيار بين المثاليين من حيث هم جماعة وبين الطبيعيين من حيث هم جماعة ، على أساس الذكاء أو الاخلاص أو الحكمة أو الارادة الخيرة • ومن الواجب أن ننظر الى ما هو أعمق من القدرة العقلية أو اتساع نطاق المعرفة ، اذا شئنا أن نفسر التقابل الأساسى بين قطبى الفلسفة هذين • ولقد قسم وليم جيمس ، فى هذا القرن ، وفى البلاد الأمريكية ، الناس الى صنفين كانا فى نظره أساسـيين : هم « ذوو العقـول الصارمة» و «ذوو العقول الرقيقة» وقد لقى هذان التعبيران قبولا واسعا •

ولقد كان جيمس يجمع بين وجهة نظر عالم النفس ووجهة نظر الفيلسوف• ولذلك فان مما له دلالته أنه ذكر أن الفارق هو على الأرجح فارق فى المزاج ــ وبالتالى فهو فى عمق جذوره لا يقل عن أية فوارق بشرية أخرى نعرفهـا • ومن سوء الحظ أننا لا نعلم عن أساس هذا «المزاج» أو طبيعته أكثر مما كان جيمس يعلم منذ ثلاثة أجيال • فما زال هذا المجال ، حتى اليوم ، سرا غامضا، على الرغم مما بذله علماء البيولوجيا وعلم النفس من جهود لارتياده وكشفه •

من الممكن اتخاذ قرار : لا بد أن يكون قد اتضح للقارىء الآن أن الجدل بين هاتين المدرستين الكبيرتين يمكن أن يستمر الى الأبد ــ وهو على الأرجح

سيستمر بالفعل · وبغض النظر عن طريقة تفسيرنا للتقابل بين هذين القطبين الرئيسيين للفكر الفلسفى ، فان هذا التقابل ذاته سيظل أبرز حقيقة فى التاريخ الطويل للنشاط التأملى · وقد لا يكون فى وسع المبتدىء فى الفلسفة بعد أن يحدد الفئة التى ينتمى اليها ، أو أن يدرك أهو «مثالى» أم «طبيعى» ، ولكن هذا أمر لا يتوقع من المرء فى المرحلة المبكرة من تطويره الفلسفى · ويكفى أن نكون قد أحسسنا الآن بالتقابل الأساسى ونتائجة الرئيسية · ولعل القارىء قد شعر بأن كلتا المدرستين لديها حجج قوية مقنعة ، وبأن فى استطاعة المرء الاختيار من بين هذه الحجج من أجل تكوين مذهبه الخاص فى الفلسفة · وبالفعل نجد كثيرا من المبتدئين فى هذا المجال يحاولون القيام بهذا العمل ، ولكن المرء كلما تقدم فى الدراسة الفلسفية ، كان الأرجح هو أنه سينجذب الى أحد هذين القطبين أو الآخر · وسوف يزداد موقف القارىء الخاص وضوحا فى نظره خلال الفصول القادمة ، عندما نقوم باستعراض عام لمختلف مشكلات الفلسفة داخل الاطار الذى حددناه الآن ·

الفصل الخامس

أصل الحياة ومجراها

يبدى كثير من الطلاب اهتماما بالمشكلات التى تثيرها العلوم البيولوجية ، يفوق اهتمامهم بأية مشكلات أخرى تعالجها الفلسفة · وهذا أمر طبيعى ، اذ أن هذه المشكلات أقل تجريدا من كثير من المشكلات التى تعالجها الفلسفة ، وهى تتعلق بأكثر الموضوعات كلها أهمية ، ألا وهو المخلوقات الحية · وفضلا عن ذلك ، فتلك مسائل ذات صلة مباشرة بتاريخنا نحن : فمن أين أتت الحياة ؟ وماذا كان شكل الحياة الأصلية ؟ وما التغيرات التى حدثت منذ هذا الأصل ، ما الذى سببها ؟ وهل ما زالت التحولات مستمرة ؟ وهل الانسان مجرد نوع آخر من الحيوانات ، أم أن له طبيعة فريدة لا يمكن تفسيرها الا بافتراض خلق خاص - أو على الأقل بافتراض اهتمام خاص من جانب الكون ؟ وباختصار ، نحن نواجه الآن مباشرة تفريعات متنوعة لذلك البحث الذى يعد موضوعا من الموضوعات الثلاثة الرئيسية فى الفلسفة ، وهو : من أين نأتى ؟

تحت هذا السؤال الواحد الشامل ، تتدرج ثلاثة أسئلة فرعية ، تتعلق بطبيعة الحياة ، وأصل الحياة ، ومجرى الحياة · ولعل من المستحسن ، ونحن نستهل هذا الفصل الذى يتعين أن يكون مكتنزا مكدسا ، أن نذكر أنفسنا بأن كل الوقائع والنظريات التى نصادفها تتعلق بثلاث مشكلات : (١) ما الحياة ؟ (٢) من أين أتت ، أو كيف بدأت ؟ (٣) ما الأسباب التى أدت الى ذلك التنوع اللانهائى للكائنات العضوية التى تعمر الأرض الآن ؟ ومن المألوف أن نجد الطلاب الحديثى العهد بالفلسفة أكثر اهتماما بأصول الحياة ، ولكن سيكون لزاما علينا أن نركز اهتمامنا بالأحرى فى المسألتين الأخريين · ذلك لأن العالم البيولوجى والفيلسوف هما معا أكثر اهتماما بمجرى الحياة من اهتمامهما بأصلها ، وان كان من الواضح أن أية مناقشة لأى من هذين الموضوعين ينبغى أن تكون متوقفة على الآراء التى نقول بها بشأن طبيعة العملية الحيوية ·

ما الحياة ؟ : من المنطقى اذن أن نبدأ بالسؤال : ما الحياة ؟ أما العالم البيولوجى فيفضل أن يتساءل : ما العملية التى نطلق عليها اسم الحياة ؟ ومع ذلك فان كلا من العالم البيولوجى والفيلسوف متفقان على أننا اذا كنا نستطيع أن نحدد ما الذى يميز المادة الحية من غير الحية ، لكنا بذلك قد قطعنا شوطا

بعيدا نحو الاجابة عن سؤالنا الأول • على أن من الضرورى ، قبل أن نبدأ مناقشة الخواص الفريدة للحياة ، أن نفهم تمييزا لا بد منه من أجل فهم هذا الفصل وعدة فصول مقبلة — وأعنى به التمييز بين النظرتين الجوهرية substantive والوظيفية functional للحياة • ومن سوء الحظ أن هذا التمييز ، على قدر ما له من أهمية ، صعب الفهم الى حد بعيد • وهو يمثل بالنسبة الى معظم الناس خروجا جذريا عن كل العادات الفكرية السابقة ، يشعرون معه وكأنه قد طلب اليهم فجأة أن يفكروا بلغة جديدة •

النظرة الجوهرية

النظرة الجوهرية الى الحياة ، التى اعتنقناها كلنا تقريبا منذ طفولتنا ، والتى نعدها بالتالى «موقفا طبيعيا» ، تعد الحياة جوهرا • ولكيلا يبدو تعبيرنا السابق هذا تحصيل حاصل مفرطا فى السذاجة ، فلننظر الى لفظ « الجوهر » مؤقتا على أنه مرادف «للشىء» • وهكذا يتضمن هذا الرأى اعتقادا بأن الحياة شىء ، أو كيان ، أو وجود مادى من نوع ما ، على أن مفهوم الجوهر ينطوى عادة على شرطين منفصلين ، فالجوهر لابد أولا أن يكون قادرا على الوجود المستقل ، وذلك على الأرجح حتى بعد أن تختفى جميع صفاته وخصائصه وتغدو عدما (١) والجوهر ثانيا لابد أن يتصف بالدوام • بل ان هذا المعيار الثانى يصبح دائما هو المحك العملى للجوهرية • « ذلك لأن الطريقة الوحيدة التى نعرف بها أن الشىء قادر على أن يوجد وحده هى أن نلاحظ أنه يوجد فى وقت ما فى غياب الأشياء الأخرى التى يرتبط بها عادة • وهكذا فان الشىء ان لم يكن يتصف بالدوام ، لما أمكن أن يعد جوهرا • ونستطيع أن نتصور حالة يكون فيها الشىء دائما دون أن يكون جوهريا ، ولكنه لا يمكن أن يكون جوهريا دون أن يكون دائما » • (٢) ومن الواضح أن « الدوام » لفظ نسبى • ولكنه يتضمن فى استخدامه العملى ثباتا أو استقرارا بالنسبة الى عمر الحياة البشرية • وهكذا تكون النجوم دائمة على حين أن الزهرة ليست كذلك •

وهناك وسيلة أخرى لوصف النظرة الجوهرية الى الحياة ، هى القول انها تعد الحياة «مادة «Stuff» • والواقع أن كثيراً من مجازاتنا الكلامية ينطوى على هذا المفهوم : فنحن نتحدث عن «اضاعة حياتنا» أو «تبديد المرء لحياته فى ميدان القتال» أو «وهب حياتنا من أجل قضية» أو «انفاق حياتنا فى جهد عقيم» • بل أن كل لفظ يستخدم فى الكلام عن الحياة ، خارج معمل البيولوجيا ، وربما خارج قاعة محاضرات الفلسفة ، يكاد فى كل الأحيان يكشف عن هذا الاتجاه الى النظر الى الحياة على أنها مادة أو شىء من نوع ما — تتصف بكل الدوام

---

(١) انظر Dotterer : Philosophy by Way of the Science

(٢) المرجع نفسه •

والاستقلال في الوجود ، اللذين نربط بينهما عادة وبين شتى أنواع «الأشياء» . وسوف نناقش في فصلنا الأخير عن مشكلة الخلود بعضا من الآثار المضللة للنظرة الجوهرية الى الحياة (والنظرة الجوهرية الى الذهن ، وهي أسوأ من الخطأ السابق) . وحسبنا في هذه المرحلة أن نشير الى أن هذا الرأي يؤدي حتما الى ايمان بالبقاء بعد الموت . ذلك لأن الحياة ـ كما يقال عادة ـ لا يمكن أن تختفي وكأنها لم تكن : «فالشيء» لا يحدث له ذلك ، بل أن أقصى ما يحدث للأشياء هو أن تغير صورتها ، ومن هنا كان من المعقول أن نفترض أن حياتنا ستستمر في صورة ما بعد الموت ، على أن هذا موضوع سنعرض له فيما بعد بمزيد من التفصيل .

النظـرة الوظيفيـة الى الحيـاة

ان رد الفعل المعتاد للطلاب على أول تحد يصادفونه للنظرة الشيئية الى الحياة ، هو رد فعل يتسم بالدهشة الشديدة . فهم يتساءلون : «ماذا عسى أن تكون الحياة أن لم تكن شيئا من هذا القبيل ؟ أليس وجود اسم هو «الحياة» دليلا على أن من الضروري وجود شيء جوهري يناظر هذا الاسم ؟ ان اللفظ قطعا لا يدل على بدعة من صنع الخيال ! » .

وهنا قد يكون من المفيد ، قبل عرض الرأي الآخر ، أن نقضي لحظة في تحليل هذه المسلمة الأخيرة ، القائلة ان الأسماء لها دائما مقابل جوهري . وان كل معلم للفلسفة ليشعر في كثير من الأحيان بخيبة الأمل ، اذ يكتشف مدى السهولة التي يقع بها الطلاب في خطأ التسليم بهذا الأمر ، لا سيما وأن من الممكن تجنب هذا الخطأ بقليل من التفكير . فالأسماء تشير أساسا الى تجارب من أنواع شتى . ومعظم هذه التجارب عينية : كالكتاب ، والكرسي ، والكلب ، والقمر ، وما الى ذلك . وهناك أسماء أخرى تمثل تجربة وهمية أو متخيلة ، كالشبح والطيف والجن ، الخ . وغير هذه وتلك أسماء تدل على تجريد أو مفهوم فكري خالص : كالعدالة واللانهائية والله مثلا . وهناك أسماء أخرى تمثل سلسلة كاملة من التجارب ، تكاد تكون لا نهائية العدد ، وكل وظيفتها هو تلخيصها تحت لفظ واحد لأغراض الاتصال . ومن الأمثلة المشهورة لهذا النوع من الأسماء ، الذهن ، والنفس ، والوعي ، وهكذا فاننا عندما نستخدم هذه الألفاظ لا نشير بالضرورة الى أي «شيء» ، أو «مادة» أو «جوهر» . فمن الواجب قبل كل شيء الا نفترض أن كون اللفظ ذاته مفردا ويوحي الى ذهننا بالوحدة ، يجعل لنا الحق في النظر الى مايدل عليه اللفظ على أنه بدوره مفرد ، موحد ، جوهري .

أما النظرة الأخرى الى الحياة ، التي يفضلها معظم البيولوجيين ، فتعرف عادة بالنظرة الوظيفية أو العملية operational . هذه النظرة تعد الحياة عملية Process ، أو بالأحرى سلسلة كاملة من العمليات ، بدلا من أن ترى فيها شيئا أو جوهرا . وهكذا تصبح «الحياة» مجرد اسم بسيط نطلقه على

مجموع أوجه النشاط أو الوظائف أو العمليات التى تميز الكائن العضوى ، والحد الأدنى لقائمة هذه الوظائف هو عادة شيء من هذا القبيل · التكاثر ، والتكيف ، والتعويض الذاتى ، والقابلية للتأثر (أى القدرة على الاستجابة لتغيرات البيئة) · وتسعى النظرة الوظيفية عادة الى تفسير كل هذه العمليات الحيوية على أسس فيزيائية وكيميوية · ولهذا فهى ترتبط ارتباطا وثيقا **بالنزعة الآلية** فى البيولوجيا · أما النظرة الجوهرية فتكاد تكون مرادفة **للنزعة الحيوية** Vitalism وسوف يخصص الجزء الأكبر من هذا الفصل لعرض النزاع بين النزعتين الآلية والحيوية ، وهو النزاع الفلسفى الرئيسى الذى تثيره العلوم البيولوجية · وعندما نصل الى هذا العرض ، ستتاح لنا فرصة الاشارة مرارا الى التقابل بين النظرتين الجوهرية والوظيفية · ولكن من الواجب ، الى أن يجيء الوقت الذى نبلغ فيه هذه المرحلة ، أن نتأمل النظريات المختلفة المتعلقة **بأصل الحياة ومجراها** · وعندما تستقر هذه النظريات فى أذهاننا بوضوح ، يكون من المفيد عندئذ أن نعود الى مناقشتنا **لطبيعة** الحياة ·

أصل الحياة : ثلاث نظريات

كانت هناك ثلاث نظريات تقليدية عن أصل الحياة ، تعرف على التوالى باسم **الخلق الخاص** special creation **والنقل** transmission **والبداية التلقائية** archebiosis · وقد استعيض عن اللفظ الأخير ، فى العهود القريبة ، بلفظ الانبثاق emergence فى معظم الأحيان ، على الرغم من أن المفهومين لا يعنيان شيئا واحدا · ولقد كانت هناك ، من الوجهة التاريخية ، عدة نظريات فرعية تندرج تحت هذه الفئات الرئيسية ، ولكن يكفينا لكى نحقق غرضنا أن نصف هذه النظريات الثلاث :

(١) **الخلق الخاص** : تكاد نظرية الخلق الخاص تشرح نفسها بنفسها · فهى تذهب الى أن الحياة قد استحدثت فى عالم من المادة غير الحية بفضل فعل خاص للخلق ، يفترض أن الله هو الذى قام به ،وأن هذا الفعل حدث بعد خلق سابق للكون ثم على يد نفس هذه القوة الفاعلة · وينبغى أن نشير الى أن هذه النظرية ، بما هى كذلك ، لا تنطوى بالضرورة على التفسير الوارد فى سفر التكوين بالانجيل عن الخلق · فكل ما تشترطه النظرية هو الايمان بأن **الحياة قد خلقت عمدا فى صورة ما بفضل قوة فاعلية متدخلة** · وهكذا فان المرء لا يستطيع فقط أن يستبعد وصف الانجيل للخلق ، بل يستطيع أن يؤمن بالنظرية العامة للتطور ، ويظل مع ذلك داخلا فىاطار فرض الخلق هذا · فما دام يفترض **أنه كان لا بد من فعل خاص معين من أجل بدء النشاط الحيوى** ، فان الأسئلة الخاصة بوقت حدوث فعل الخلق هذا ، أو كيفية حدوثه ، أو من الذى أحدثه ، تغدو عندئذ أمورا ثانوية · كذلك فان هذا الافتراض يجعل جميع الأسئلة المتعلقة بالصورة الأصلية للحياة أسئلة ذات أهمية ثانوية ·

ولسنا بحاجة الى القول بأن نظرية الخلق الخاص هـذه قد حظيت خـلال التاريخ بقبول شبه اجماعى • وهـذا لا يصـدق فقط على المسيحيين ، بل انه يصدق على أغلبية المذاهب الفـكرية القائمـة على الدين وفـكرة الألوهية • وبالنسبة الى الغرب فقد كان لمذهب الخلق سيادة لا ينازعه فيهـا أى مذهب آخر ــ هذا اذا استثنينا بضعة أفكار ساذجة ولكنها ذكية ظهرت بين المفكرين اليونانيين الأوائل ــ وذلك حتى أواخر عصر النهضة ، عندما بدأت النظريتان الأخريان تصبحان موضوعا للنقاش •

(٢) ــ **النقل** : تحاول نظرية النقل حل مشكلة كيفية بدء الحياة عن طريق تجنبها ، أوعلى الأصح ارجائهاارجاء دائما • وترى هذه النظرية ،وباختصار، أن الحياة قد أتت الى أرضنا من كوكب آخر ، بل ربما من نظام شمسى آخر • والوسيلة المفترضة لهذا النقل هى أبواغ Spores شديدة الضآلة تشتمل عليها الشهب الصغيرة ، أو بعض الفتات الأخرى للمادة الموجودة بين الكواكب • والواقع أننا نعرف فى الوقت الحالى أنواعا معينة من الأبواغ تبلغ من الصلابة وطول العمر حدا يجعل طريقة النقل هذه من كوكب الى آخر لا تعود مسرفة فى الخيال كما تبدو للوهلة الأولى • ولكن هذه النظرية تصادف مـع ذلك ، من وجهة النظر الفلسفية ، اعتراضا هادما : فهى قد تفسر كيف أتت الحياة الى الأرض ، ولكنها لا تبذل محاولة لتعليل وجود الأشكال الحية فى الكوكب الذى يفترض أنها انتقلت منه • وقد يكون فى هذا الكفاية من حيث هو مجرد تعليل بيولوجى • «لأصل» الحياة ، ولكنه لا يكاد يستحق اسم التفسير بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ •

(٣) **البداية التلقائية** : وهكذا يبدو أن علينا أن نختار بين نظرية فى الخلق الخاص وبين نوع من البداية التلقائية • وتعد وجهة النظر الأخيرة هذه ، بوجه عام ، معبرة عن موقف العلم الحديث • وهى ، بالاختصـار ، تذهب الى أن المادة العضوية قد ظهرت من المادة غير العضوية فى وقت معين من الزمان • وهى لا تفترض أن أية قوة خارجية أو قدرة خالقة كانت لازمة لاحداث هـذا التغيير ، وانما هو قد حدث بوسائل طبيعية محضة ــ أى نتيجة لتجمع عفوى لظروف طبيعية • ولا تدعى هذه النظرية القدرة على وصف هذه الظروف بدقة، كما أنها لا تدعى الآن القدرة على تكرارها من جديد فى المعمل • الواقع أن من الواجب النظر الى فرض البداية التلقائية على أنه عقيدة قبل كل شىء ، فهـو ليس صيغة تفسيرية دقيقة ، وانما هو أقرب الى أن يكون تعبيراً عن ايمان بأن من الممكن الوصول الى تفسير طبيعى محض لأصل الحياة •

ولقد كان الاعتقاد بأن المادة يمكن أن تصبح ، على نحو ما ، كائنا عضويا حيا ، خليقا بأن يبدو مسرفا فى الخيال حتى للعلماء أنفسهم منذ مائة عام • ومع ذلك فمنذ حوالى قرن على وجه التحديد ، أخذ معمل الكيموى ينتج « معجزة » تلو الأخرى فى صور مركبات عضوية خلقت من مادة غير عضوية • ولنسمع الى ما يقوله واحد من كبار مؤرخى العلم فى هذا الموضوع :

ظل الناس طويلا يعتقدون أن المواد الشديدة التعقيد ، التى تميز الأنسجة الحيوانية والنباتية ، لا يمكن أن تتكون الا تحت تأثير عمليات حيوية ، وكان يعتقد أن مصير الايمان بالتفسير الروحى للحياة متوقف على صحة هذا الرأى . ولكن تحضير «اليوريا» (البولينا) صناعيا فى عام ١٨٢٨ ، على يد « فريدرش فولر Fredrich Wohler أثبت أن من الممكن أن تصنع فى المعمل مادة لم تكن توجد من قبل الا فى الكائن العضوى الحى . وتلا ذلك تحضير مواد طبيعية أخرى بطريقة صناعية ، حتى نجح اميل فيشر Emil Fischer فى عام ١٨٨٧ فى تركيب الفركتوز (سكر الفاكهة) والجلوكوز (سكر العنب) من عناصرهما . وهكذا انهار التمييز بين العضوى وغير العضوى ، غير أن المواد المسماة «بالمركبات العضوية» تبلغ من الكثرة ومن التعقد حدا يظل من المفيد معه التفرقة بين الكيمياء العضوية وبين الكيمياء غير العضوية والكيمياء الفيزيائية . (١)

والواقع أن التجارب الأخيرة فى الاخصاب الكيموى لأنواع معينة ، تقدم أدلة متزايدة تثبت وجود خط متصل بين العالمين غير العضوى والعضوى . فقد اكتشف منذ بضع سنوات أن من الممكن اخصاب بويضة قنفذ البحر sea-urchin بوسائل أخرى غير الوسائل الطبيعية ، كما أمكن بنجاح اخصاب أنواع أخرى كالأرانب بوسائل صناعية . (٢) وهكذا ، فعلى حين أنه من المستحيل على العلم ، حتى الآن ، أن يصف بدقة ، أو يكون من جديد بنجاح، تلك الظروف التى كان يمكن عن طريقها ظهور الحياة بطريقة طبيعية خالصة ، فانه يكتشف على الدوام وقائع جديدة تؤكد أن من الممكن (بل من المرجح فى نظر كثير من الثقات) أن تكون الحياة قد بدأت بالفعل على هذا النحو .

الحلول الممكنة : سوف يكون علينا أن نذكر المزيد عن نظرية المذهب الطبيعى فى أصل الحياة عندما نناقش التضاد بين المذهب الآلى والمذهب الحيوى فى موضع تال من هذا الفصل ، على حين أن المناقشة التى سنجريها فى الفصل التالى لمختلف النظريات المتعلقة بطبيعة الذهن وأصله سوف تلقى مزيدا من الضوء على هذا الموضوع . أما الآن فحسبنا أن يكون الطالب قد أدرك أن الحلول المختلفة لسؤالنا عن كيفية بدء الحياة تبدو وكأنها ترتد كلها الى حلين ممكنين فحسب . ففى استطاعتنا أن نقبل نظرية الخلق الخاص ، وهى نظرية لا تفسر الا القليل جدا ، وليست لها علاقة بالعلم الحديث ، مهما تكن مزاياها اللاهوتية، كما أن فى استطاعتنا أن نختار بدلا من ذلك التفسير العلمى الذى لم يكتمل بعد،

---

(١) السير وليام دامبير : تاريخ العلم
Sir William Dampier : A History of Science

(٢) مجلة « تايم » ، عدد ١٢ مارس ١٩٣٤ وأول ديسمبر ١٩٤١ . من الواجب عدم الخلط بين هذا الاخصاب الكيموى البحت وبين شىء آخر أقدم وأكثر شيوعا بكثير ، هو التلقيح الصناعى ، حيث تدخل الحيوانات المنوية للذكر بطريقة آلية فى الجهاز التناسلى للأنثى .

والذى يرى أن الحياة قد انبثقت من غير الحى بوسائل طبيعية خالصة درن أى نوع من التدخل الخارجى ٠

التطور قبل داروين

سوف ننتقل الآن الى استعراض لمختلف النظريات المتعلقة بمجرى الحياة ٠ هذه النظريات تتعلق بتفسير طريقة ظهور تلك المجموعة الهائلة من أشكال الحياة الموجودة الآن ٠ واذن فنحن الآن على أهبة التصدى لتلك المشكلة الشديدة التعقيد ، ألا وهى مشكلة التطور ، ناظرين الى هذا اللفظ الأخير على أنه يعنى عملية بيولوجية ، كما يعنى فى الوقت ذاته مقولة عامة تصف نواحى معينة من عالم التجربة الذى نعيش فيه ٠

والواقع أن اسم تشارلس داروين يحتل من الأهمية فى أية مناقشة للتطور ، ما يعرض الطالب دائما لخطر الاعتقاد بأن هذا العالم الكبير قد صاغ نظريته هذه بجهوده الخاصة وحدها فى فراغ عقلى تام ٠ ولكن الواقع أن فكرة المجرى التطورى للحياة أقدم بكثير من داروين ، وأن الفكرة كانت شائعة فى الأوساط الثقافية فى الوقت الذى بدأ فيه دراسة المشكلة ٠ بل ان بعضا من أقدم المفكرين اليونانيين لم يكتفوا بالاعتقاد بأن التغير هو الحقيقة النهائية فى الكون (ومنهم هرقليطس مثلا) ، بل لقد نظروا الى مجرى الحيـاة على أنه عمليـة متدرجة يستعاض فيها عن الأشكال الناقصة بأشكال أكثر منها كمالا (ومنهم أنبادقليس مثلا) ٠ وبحلول عصر أرسطو ، ظهرت الفكرة القائلة ان الأكثر كمالا يمكن أن يتطور من الأقل كمالا ٠ وفى عصر النهضة بعثت من جديد الفكرة القائلة بامكان وجود نوع من النمو المتدرج ، على الرغم من أن الفلاسفة ، لا العلماء الرواد ، هم الذين أبقوا شعلة فكرة التطور متوهجة ، فقد ألقى بيكون ، وديكارت وليبنتس و « كانت » أفكاراً كانت بمثابة الوقود فى هذه النار ٠ وخلال ذلك كان العلماء يجمعون ببطء تلك الوقائع التى زودت داروين وغيره من مفكرى القرن التاسع عشر ، فى الوقت المناسب ، بأساس يكفى لجعل فرض التطور أكثر من مجـرد ألعوبة فلسفية ٠

ومن الطريف أن نلاحظ أن كفة الجانب المعارض لفرض التطور ، فى الرأى العام العلمى ، كانت حتى وقت نشر نظرية داروين هى الراجحة ٠ ولكن من حسن الحظ أن بداية القرن التاسع عشر قد شهدت ظهور عدد من علماء البيولوجيا وعلماء النبات يؤيدون فكرة النمو المتدرج بشكل من أشكالها ، مما أدى الى نشر فكرة بين الأوساط العلمية ــ وان لم تكن قد عرضت على سلطات الكنيسة بعد ٠ فقد كان ارازموس داروين Erasmus Darwin (١٧٣٨ ـ ١٨٠٢) ، وهو جد تشارلس قد ذهب الى أن كل الحيوانات الحية نتجت مما أسماه «نسيجا

حيا واحدا » ، كما أيد بوفون Buffon الفرنسى فكرة قيام ظروف البيئة بادخال تعديل مباشر على الأشكال الحيوانية ٠ (١)

نظرية لامارك : على أن الفضل لابد أن يرجع الى لامارك (١٧٤٤ ــ ١٨٢٩) فى الاتيان بأول نظرية تطورية محدودة ومنطقية بحق ٠ فقد كان يعتقد ، مثل «بوفون» ، بقدرة الظروف الخارجية على تعديل الكائن العضوى ٠ ومن هذا الاعتقاد جاءت نظريته المشهورة « وراثة الصفات المكتسبة » ٠ وأساس هذه النظرية هو أن التغير فى البيئة يؤدى الى تعديل التركيب الجسمى للنوع ٠ ولنستخدم المثال الكلاسيكى الذى أورده لامارك ، فنقول أن نظريته تذهب الى أن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول الى غذاء نباتى شحيح أورقيق كان ينمو فى مكان أبعد مباشرة عن متناولهم ٠ والمفروض أن هذا المد المستمر قد أدى الى تعديل فى الكائنات العضوية الفردية وهذه التعديلات (التى هى ضئيلة جدا فى أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة ٠

وينبغى أن نلاحظ أن نظرية لامارك ، على ما تتسم به من طابع منطقى ومن معقولية فى نظر الانسان العادى ، ظلت مجرد فرض نظرى دون أية أدلة مباشرة تؤيدها ٠ ومع ذلك فقد أوحت لعلماء البيولوجيا التالين باتجاهات مثمرة فى البحث للقيام بتلك الكمية الهائلة من الأعمال التفصيلية المرهقة التى كان لابد منها لكى يصبح من المستطاع صياغة أى فرض علمى حقيقى ٠

داروين والانتقاء الطبيعى

يرجع الى داروين الفضل الأعظم فى صياغة هذا الفرض علميا ، وبالتالى فى الجمع بين التيارين المتلازمين ، تيار البحث العلمى وتيار النظر الفلسفى ٠ ولقد كان داروين ، فى مزاجه الطبيعى وفى تكوينه ، عالما طبيعيا بيولوجيابالمعنى الصحيح ٠ فقد كان مقتنعا ، حتى فى شبابه ، بأن هناك نموا متدرجا لأنواع species جديدة فى الطبيعة ، مثلما أن هناك نموا لفروع varieties جديدة فى الطبيعة وفى السلالات الحيوانية التى يربيها الانسان ٠ وكان الرأى التقليدى هو أنه على الرغم من أن الفروع يمكن تعديلها بتربية السلالات أو بفضل ظروف البيئة ، فان الأنواع المختلفة كانت ثابتة مثلما خلقت ٠ لذلك أدت هذه الفكرة التى اقتنع بها داروين الى اثارة مشكلتين فى ذهنه : فقد كان عليه أولا أن يجد نوعا من التفسير المنطقى لما يقول به من ظهور للأنواع الجديدة ، وكان عليه ثانيا أن يجمع أدلة تزيد على ما كان موجودا من قبل ، لاثبات أنمثل هذا التعديل للأنواع « الثابتة » يحدث بالفعل ٠ ومن حسن الحظ أنه اهتدى

---

(١) انظر « دامبير » ، المرجع المشار اليه من قبل ٠ ولست أستطيع أنأقاوم التوصية بقراءة هذا الكتاب فى تاريخ العلم ، ولذلك نظرا الى معالجته لمشكلتنا الخاصة هنا ، وللمشكلات العلمية بوجه عام ، وخاصة فى صلتها بالفلسفة ٠

فى سن مبكرة الى طريقة ممكنة للتفسير ، بحيث ان مشكلته المزدوجة قد اختصرت الى نصفها . فعندما كان فى التاسعة والعشرين فقط من عمره ، توصل من خلال كتابات المفكر الاقتصادى الانجليزى « مالثوس Malthus » الى الفكرة التى كان يبحث عنها . وكانت النتيجة — كما وصفها بألفاظه هو — واحدة من تلك الفتوحات الفكرية الكبرى التى كانت لها أهميتها العظمى فى تاريخ العلم :

فى أكتوبر عام ١٨٣٨ ، تصادف أن قرأت على سبيل التسلية كتاب مالثوس فى السكان ، ولما كانت ملاحظتى الطويلة المستمرة لعادات الحيوانات والنباتات قد هيأت ذهنى لتقدير أهمية الصراع من أجل الوجود ، وهو الصراع الذى يدور فى كل مكان ، فقد تبادر الى ذهنى على الفور أن من الممكن ، فى ظل هذه الظروف ، أن تحفظ التغيرات المواتية ويقضى على التغيرات غير المواتية ، فتكون نتيجة ذلك تكوين نوع جديد . وهنا أصبحت لدى نظرية أستطيع أن أبدأ العمل بها . (١)

وهكذا اتخذ دارون من هذه الفكرة النيرة مرشدا ، وقضى بعد ذلك واحدا وعشرين عاما يجمع الأدلة البيولوجية لتأييد فرضه . وأخيرا ظهر فى عام ١٨٥٩ كتاب «أصل الأنواع The Origin of Species » ، وهو من أعظم المؤلفات اثارة للفكر . ففيه يعرض مجموعة هائلة من الأدلة بوضوح كبير ، ويدلل على الفرض الأساسى بطريقة مقنعة كل الاقناع ، بحيث ان كتابه هذا لا يمثل العرض الكلاسيكى لوجهة النظر التطورية فحسب ، بل انه يعد أيضا واحدا من أبرز الأمثلة التى توضح كيف يعمل العقل العلمى . وفور ظهور هذا الكتاب اقتنع عدد كبير من العلماء بأدلة دارون ، لم تمض سنوات قلائل الا وكان فرض التطور قد حظى بقبول أغلبية الأذهان العلمية . ولكن من سوء الحظ أن ضمان القبول لهذه الفكرة خارج نطاق الأوساط العلمية كان أمرا أصعب بكثير . فقد كانت الكنيسة متحاملة بوجه خاص على هذه النظرية ، اذ أنها بدت لها مناقضة لتفسير الكتاب المقدس للخلق ، ومؤدية الى الحط من الانسان الى مستوى النوع الحيوانى . ولكن من حسن الحظ أن دارون ، الذى كان هو ذاته خجولا انطوائيا ، وجد له نصيرين قويين فى شخص هربرت سبنسر وتوماس هكسلى . وكان الأخير بوجه خاص مجادلا رائعا ، أسمى نفسه «كلب حراسة دارون» . فقد تحمل بشجاعة رائعة ومقدرة ووضوح فى العرض ، العبء الأكبر للهجوم الموجه من جميع الجهات على كتاب دارون ، وقاد مرارا وتكرارا هجمات مضادة ناجحة على خصومه المقهورين»(٢) .

عوامل ثلاثة فى الانتقاء الطبيعى : على الرغم من أنه قد ظهرت بعد دارون عدة كشوف علمية أدت الى ادخال تعديلات فى تفاصيل أعماله ، فان هذه

(١) اقتبس هذا النص «دامبير» .
(٢) دامبير ، المرجع السابق .

الأعمال تستحق الدراسة بوصفها أكثر من مجرد مرحلة تاريخية فى العلم . فقد كان داروين ، شأنه شأن أى عالم آخر ، يبحث عن وسيلة يستطيع بها تفسير الطريقة التى تحدث بها التغيرات فى الأنواع . ولما كان يعتقد أن لديه من الأدلة ما يجعله موقنا بأن مثل هذه التغيرات تحدث بالفعل ، فقد تركزت جهوده الأساسية فى بحث الوسيلة التى يتم بها هذا التغير . فلاحظ أن العملية الفعلية تنطوى على ثلاثة عوامل منفصلة : الصراع من أجل الوجود ، والتنوعات بين أفراد النوع الواحد ، ونقل هذه التنوعات عن طريق الوراثة . ومن الضرورى الى أقصى حد أن نفهم هذه العوامل الثلاثة :

١ ــ ان الصراع من أجل الوجود شىء يكاد يفسر نفسه بنفسه . فنظراً الى الخصب الهائل للطبيعة ، فان عدد الكائنات العضوية التى تولد يزيد كثيرا على ما تتحمله البيئة الطبيعية . ويؤدى التنافس على الغذاء ، الناجم عن هذه الزيادة العددية ، بالاضافة الى خطر الأعداء الطبيعيين الذى يهدد أغلب أشكال الحياة الحيوانية ، الى جعل الحياة صراعا مستمرا من أجل البقاء . ومن الواضح أن هذه مسألة حياة أو موت ، فالمنتصر يبقى ، والمهزوم يفنى . وليست هناك جائزة ثانية للمهزوم ، أو محكمة عليا يستأنف أمامها . بل أن الصراع مميت لا يرحم وهو يستمر طيلة حياة الفرد .

٢ ــ فى هذا الصراع الذى لا ينقطع ، يجد كثير من الأفراد ظروفا مواتية لهم ، بينما تعاكس الظروف أفرادا آخرين . ومصدر هذه المزايا والمضار هو التنوعات أو الفوارق الفردية التى توجد داخل أى نوع . ولم يكن فى استطاعة داروين تقديم تفسير لهـذه التنوعات ، غير أن وجـودها كان حقيقة لا تقبل الجدل . (ولقد كان داروين يعتقد أن هذه التنوعات ضئيلة جدا ، وتلك نقطة حدث فيها تغير من أهم التغيرات التى أدخلت على النظرية بعد داروين .) ؛ ولكن ، أيا كان سبب هذه التغيرات ، فانها تنفع الفرد المحظوظ من حيث أنها تعطيه مزيداً من السرعة أو القوة ، أو مخالب أو أنيابا أشد حدة . أو ألوانا أفضل تحميه ، أو أية صفة جسمية أخرى تفيد فى بقاء الحيوان . ونتيجة ذلك هى أن احتمال بقائه يزيد ، كما تزيد فرصته فى كسب المنافسة التى تدور من أجل الحصول على رفيقات فى الجنس . وهنا أيضا نجد أن الفرد الذى يتميز بتنوعات غير ملائمة تعمل على اعاقته ، قد لا يجد جوائز تعويضية فى هذا الصراع، فيكون عليه اما أن يموت جوعا ، واما أن يلتهم ، واما أن تظل حياته فى عقم لأنه لا يستطيع كسب رفيقة .

٣ ــ ومع ذلك فان مجرد اكتساب فارق عفوى يفيد فى بقاء الفرد ، لا يكفى لتفسير تغيرات النوع . بل ان من الواضح أن هذه التنوعات ينبغى أن تكون قابلة للنقل عن طريق الوراثة ، ولولا ذلك لعادت ذريته الى المستوى العادى للنوع ، مهما كانت المزايا التى يتمتع بها الفرد نفسه ، ولكان معنى ذلك أن نعود من حيث بدأنا . فمن الواضح اذن أن فرض التطور بأسره يتوقف

على امكان أو عدم امكان نقل هذه التنوعات عن طريق وسيلة الوراثة العادية ·
ومن حسن حظ هذا الفرض أن الملاحظة والتجربة قد أثبتتا أن نقل الفوارق
المفيدة والضارة هو حقيقة واقعة · واذن فحتى لو كانت هذه الفوارق شديدة
الضآلة يكون واحد من أبوينا قد اكتسبها بالميلاد · وهذا الفارق راجع الى
نوعى كما كان داروين يعتقد ، فان النتيجة التراكمية لعدة أجيال من هذه
التنوعات يمكن بسهولة أن تكون نوعا جديدا ·

لامارك في مقابل داروين : تشكل العوامل الثلاثة التى عرضناها ما يعرف
باسم قانون أو مبدأ الانتقاء الطبيعي · وهناك أمران متعلقان بهذا المبدأ ينبغى
تأكيدهما ، لا سيما وانهما مازلا صحيحين الى اليوم كما كانا عند نشر كتاب
داروين عام ١٨٥٩ : أولهما هو الاختلاف بينه وبين نظرية لامارك ، التى يخلط
الناس عادة بينهما وبين فرض داروين · ففى مقابل ما يقول به لامارك من
وراثة للصفات المكتسبة ــ أى تلك الناتجة عن التدريب والاستجابات المتكررة
بالتعود ــ يفترض داروين وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد فى بقاء
الحيوان · وعلى ذلك فنحن لا نرث ما قد يكون آباؤنا قد اكتسبوه بالتمرين من
عضلات أو مهارات ، ولكنا نستطيع أن نرث ــ ونرث بالفعل ــ فوارق فى التركيب
الجسمى يكون واحد من أبوينا قد اكتسبها بالميلاد ، وهذا الفارق راجع الى
نوعى أو نظامى الخلايا التى لدينا ، وهى مسألة سنشرحها بعد قليل · والأمر
الثانى الذى ينبغى ملاحظته فى مبدأ الانتقاء الطبيعى هو صفة «الطبيعى» ·
ففى مذهب داروين نجد تفسيراً كاملا مفصلا لتغيرات نوعية لا يفترض فيها أى
نوع من التدخل الخارجى · فالعملية كلها قابلة للتفسير على الأسس الطبيعية
الخالصة التى عرضناها الآن ، ولا ضرورة فيها لتدخل أية قوة خارجية أو
«خارقة للطبيعة» ·

وأغلب الظن أن هذا الاستغناء عن أى فاعل عاقل أو غائى فى عملية
التطور ، كان هو العامل الأكبر فى اثارة المعارضة الأخلاقية والكنسية لكشوف
داروين ، فقد بدا أن هذه الكشوف توحى بأن الله أقل ضرورة فى تدبير الأشياء
مما كان يعتقد من قبل · ومع ذلك فمن المستحسن الانتظار حتى نعالج كل
النتائج الضمنية لفرض التطور فى قسم مستقل سنورده فى هذا الفصل فيما بعد ·

التطور بعد داروين

فى خلال الأعوام المائة التى انقضت منذ نشر كتاب داروين الهائل حدثت
تغيرات متعددة فى تفاصيل النظرية التطورية ، على الرغم من أن خطوطها
العامة ما زالت تعد دعامات أساسية للعلوم البيولوجية · ولقد كانت معظم
هذه التغيرات ناتجة عن اتساع نطاق معرفتنا للعمليات الآلية للوراثة ·
والواقع أن من أفيد النتائج التى أسفر عنها نشر كتاب «أصل الأنواع» أنه
أحدث زيادة كبيرة فى كمية البحوث التجريبية فى علم البيولوجيا · ولقد وصلت
معرفتنا لقوانين الوراثة فى الوقت الحالى الى حد أصبحت معه المصطلحات
الفنية ، من أمثال «الجين» (المورث) و «الكروموزوم» (الصبغية) ، والطفرة

mutation والسائد(١) dominant ، وما الى ذلك ، جزءا من الألفاظ التى يتداولها أى شخص مثقف · وليس من المستحسن ، فى كتاب من هذا النوع ، أن ندخل فى تفاصيل هذا الميدان الذى هو شاق وشائق فى آن واحد ، لا سيما وأنه توجد ، فى أية مكتبة جامعية ، كتب عديدة تعرض لآليات الوراثة بايجاز ووضوح (٢) · ومع ذلك ، فمن الواجب ــ بغض النظر عن الصعوبات الفنية ــ أن نتحدث عن تغييرين جذريين أدخلا على فرض التطور منذ صياغته الأصلية ·

اكتشـاف فيزمان : أول هذين الاكتشافين لا يمثل تعديلا على النظرية الداروينية ، بقدر ما يمثل امتدادا واثراء لها · وقد كان فيزمان Weismann هو الذى قام بالكشف العظيم الأهميـة ، الذى اتضح منه أن للجسم نظامين منفصلين وشبه مستقلين للخلايا · فالجزء الأكبر من تكويننا العضوى المادى يتألف من خلايا جسمية somatic تتأثر بالاستعمال والتموين · ومن ثم فهى مقر «الصفات المكتسبة» عند لامارك · أما النظم الثانى للخلايا فهو الخلايا الجرثومية germ-cells · هذه الخلايا تتصف بما يمكن تسميته بالخلود ، اذ أن الخلية الجرثومية تستمر من أول كائن بشرى (وربما من أول كائن عضوى حى) حتى تصل اليك ــ أعنى الى قارىء هذه الصفحة · وهكذا فان كل فرد يستمد أصله ، لا من الخلايا الجسمية القابلة للتعديل ، التى كانت لدى أبويه، وانما من الخلايا الجسمية الخالدة التى لم يكن أبواه الا حاملين أو ناقلين لها · وأهم الحقائق هى أن هذه الخلايا الجرثومية ، التى تختزنها الخلايا الجسمية أو تحملها ، تظل مستقلة تماما عن التغيرات التى تحدث فى النوع الآخر من الخلايا · وهكذا يبدو كأن نظرية لامارك قد تركت بلا أساس من الوراثة ترتكز عليه ، ما دامت الوراثة تتوقف تماما على نقل الخلايا الجرثومية ، التى لا تتأثر الا بالتنوعات المستقلة التى تطرأ عليها ·

ولقد وقع داروين فى نفس الخطأ الذى وقع فيه لامارك عندما افترض أن تغيرات النوع تأتى من تعديل فى الخلايا الجسمية · ولكن من حسن الحظ أن

---

(١) يستخدم لفظ «السائد» للتعبير عن العامل الوراثى (الجين) المتحكم فى تحديد صفة معينة تظهر فى الوراثة ، فى مقابل لفظ «المتنحى أو المرتد recessive » الذى يعبر عن العامل الذى يختفى أثره فى الوراثة ·
(المترجم)

(٢) منها مثلا كتاب «دوترر : الفلسفة عن طريق العلوم
Dotterer's Philosophy by Way of the Sciences
وكتاب : « باتريك : مدخل الى الفلسفة
Patrick : Introduction to Philosophy (طبعة منقحة) ، الفصلان العاشر والحادى عشر · والكتاب الأخير يفيد فى تخفيف غلواء الطلاب الذين قد يؤدى بهم ايمانهم بالمذهب الطبيعى الى الثقة المفرطة فى الأساليب الآلية ·

هذه المسألة لم تكن لها ، فى نظرية داروين ، نفس الأهمية الرئيسية التى كانت لها فى نظرية لامارك بأسرها • ومن هنا فان كشف فيزمان لم يسفر الا عن تحسين فى فرض داروين ، على حين أنه قد سدد ضربة قاتلة الى نظرية لامارك السابقة على هذا الفرض ، والواقع أن من أروع سمات الصيغة الأصلية لنظرية داروين ، أنها استطاعت أن تتحمل عددا كبيرا من التغيرات وتظل مع ذلك باقية • فكل ما فعلته الكشوف التالية هو تعديلها ، غير أن أساسيات الفرض الأصلى ظلت على ما هى عليه •

كشف الطفرات : أما الكشف الثانى فكان يمثل اختباراً لفرض داروين أقسى بكثير مما كان يمثله فيزمان • ففى عام ١٩٠٠ أتم العالم التجريبى الهولندى دى فريس De Vries بحثا بدا لفترة معينة أنه يهدد بهدم نظرية داروين من أساسها ، وهو أمر كان مصدر ابتهاج كبير لذلك العدد الكبير من خصوم نظرية التطور ، الذين كانوا لا يزالون محتفظين بنشاطهم فى ذلك الحين • ومع ذلك فقد أدخل مرة أخرى تعديل على الفرض الأصلى بحيث أصبح يتسع للمعلومات الجديدة ، وبذلك ضمن فسحة جديدة من العمر • فلقد رأينا من قبل أن التعبير الأصلى عن النظرية يفترض وراثة التنوعات التى تفيد فى البقاء ، وكان المعتقد أن هذه تنوعات ضئيلة تحدث بطريقة عفوية • ولكن دى فريس اكتشف فى سلسلة مشهورة من التجارب التى أجراها على نبات «زهرة الربيع المسائية Evening Primrose » أنه تحدث أحيانا تغيرات تبلغ من الضخامة حدا تكون معه نمطا جديدا كل الجدة • وفضلا عن ذلك فان بعضا من هذه الزهرات تتكاثر • وقد أطلق على هذه التغيرات الكبرى اسم «الطفرات» mutations ، تمييزاً لها من التنوعات الضئيلة التى افترضها معظم الباحثين السابقين عليه • وهكذا فان من الممكن أن يظهر فجأة ، ودفعة واحدة ، تنوع جديد ، بل ربما نوع جديد ، بدلا من أن يظهر نتيجة تراكم تدريجى لتنوعات ضئيلة • ولقد كان أنصار نظرية التطور ، قبل هذا الكشف الهام ، يجدون لزاما عليهم أن يفترضوا انقضاء مدد زمنية هائلة لتعليل ظهور ألوف الأنواع المختلفة التى توجد الآن على سطح الأرض • ولكن يبدو أن الحاجة الى افتراض مثل هذه الفترات الزمنية التطورية الهائلة قد زالت بفضل «زهرة الربيع» المتواضعة وعاداتها التناسلية غير المنتظمة • وهكذا فان النتيجة الكاملة لكشف الطفرات هذا لم تكن اضعاف فرض داروين ، بل كانت هى جعله أكثر منطقية وأقرب الى التصديق •

والواقع أنه لم تكن هناك صعوبة كبيرة فى ادماج هذا الكشف الجديد فى النظرية الأصلية • ذلك لأن الطفرات ما ان تحدث (ولم يكن دى فريس يقل جهلا بأسبابها الدقيقة عما كان داروين بالنسبة الى «تنوعاته») حتى يسير بقاؤها أو عدم بقائها تبعا لمبادىء الانتقاء الطبيعى ، التى ناقشناها من قبل • ولقد ظهرت منذ عام ١٩٠٠ أدلة كثيرة فى علم الحفريات تؤيد كشف دى فريس •

الحجج المـؤيدة للتطـور

على الرغم من أن النظرية العامة للتطور أصبحت تقبل الآن بوصفها أساس العلم البيولوجى الحديث ، فانها لم تلق بعد قبولا تاما خارج الدوائر العلمية • أما بالنسبة الى أرقى الناس ثقافة ، فان الخلاف الذى كان محتدما من قبل ، حول «التقابل بين التطور والكتاب المقدس» يبدو اليوم وكأنه كاد يصبح مسألة تاريخية بحتة ، شأنه شأن المعركة المماثلة التى نشبت بين النظام الشمسى المرتكز حول الشمس ، وبين النظام الشمسى المرتكز حول الأرض ، الذى كان يستند الى تأييد الكتاب المقدس • ومع ذلك فان ما يدفعنا الى تلخيص الحجج التى يأتى بها كل من أنصار نظرية الخلق ونظرية التطور ليس هو الأهمية التاريخية للنزاع بينهما فحسب • ذلك لأن القيام بهذا التلخيص هو أفضل وسيلة لادراك النتـائج الفلسفية لـكل رأى ، وهـذه النتـائج هى ما يهمنـا بوجـه خـاص •

وسوف نفرق ، فى العرض الذى سنقدمه لحجج كل جانب ، بين الحجج «العلمية» والحجج «الأخلاقية» ـ على أن يفهم كل لفظ من هذين بأوسع معانيه• وكما هو متوقع ، فان القائل بنظرية التطور يبـدى اهتماما أعظـم بالأدلة العلمية ، على حين أن القائل بنظرية الخلق يرتكز فى حججـه أساسا على وجهة النظر الأخلاقية • غير أن لكل منهما حججا تنتمى الى المجالين معا • ومن الواجب أن نوازن بين كل واحدة وبين مقابلتها • وسيكون الأقرب الى المنطق أن نبدأ بوجهـة نظـر المـذهب التطورى ، اذ أن دعاته هم الذين كان عليهم ـ تقليديا ـ أن يأتوا بالبينة على ما يدعون •

الحجج السبع الرئيسية : ترتد الحجج العلمية المؤيدة للموقف التطورى العـام الى ست حجج أو نحـوها(١) •

(١) أقوى الحجج تأثيرا فى نظر كثير من الأذهان هى الحجة المستمدة من **علم الحفريات** Paleontology • ذلك لأن بقايا الحفريات تشكل ما يكاد يكون سلسلة كاملة من الأشكال التى تؤدى من نمط من الكائنات العضوية الى نمط آخر مختلف عنه كل الاختلاف • فى هذه السلسلة من الحفريات يكون

---

(١) على الرغم من أن هذه السلسلة من الحجج قد أصبحت مشاعا ، وكثيرا ما تظهر فى صورة مقاربة جدا للصورة التى نقدمها هاهنا ، فانى أعتقد أن أفضل عرض لها هو ذلك الذى جاء فى كتاب «دوترر» المشار اليه من قبل ، وأود أن أنتهز هـذه الفرصة لأعترف بمـا أدين به لذلك الكاتب من فضـل •

الفارق بين أفراد السلسلة عادة ضئيلا الى حد يكاد الاعتقاد بوجود نمو تدريجى يصبح معه أمرا لا مفر منه . ومن أشكال الحفريات المشهورة بوجه خاص ، تلك التى توضح التدرج من الفرس القديم الصغير eohippus أو ما يسمى «بحصان الفجر dawn horse » حتى الحصان كما نعرفه الآن . ولو قدر لك أن تلاحظ هذه السلسلة فى متحف ، لكانت هذه الملاحظة أشبه بمشاهد فيلم سينمائى يصور تفتح زهرة : فالهيكل الصغير ينمو تدريجيا بقفزات واضحة ، وعدد أصابع الأرجل يتناقص ويكون بالتدريج حافرا ، الخ .

(٢) والحجة المستمدة من علم الأجنة embryology تؤثر بدورها تأثيرا متساويا فى أذهان الكثيرين . وتدل هذه الحجة على أننا كلما رجعنا القهقرى فى نمو الجنين ، كان التشابه أعظم بين تلك الأنواع التى يعتقد القائل بالتطور أنها مرتبطة . ولنتأمل المثل الكلاسيكى فى هذا الصدد ، فأجنة البشر والقرود شبه البشرية أقوى تشابها بكثير فى الشهر الثالث من الحمل منها فى الشهر الأخير . وثانيا فان الجنين يمر بمراحل فى النمو تناظر بوجه عام تلك التى تعتقد النظرية التطورية أن النوع قد مر بها . ففى حالة البشر ، نجد أن أبرز هذه المراحل الجنينية هى ظهور فتحات خيشومية ، وذيل ، وأضلاع أكثر من تلك التى لدى البالغ السوى . هذه المراحل يمر بها الجنين عادة بسرعة كبيرة ، ومع ذلك فقد عرفت حالات استمرت فيها هذه المراحل الى ما بعد الولادة ، كما يحدث عندما يولد طفل بعدد من الفقارات الزائدة يكفى لتكوين ذيل متميز . هذه السلسلة من «الذكريات القديمة» تسمى بالمراجعة recapitulation ، اذ يبدو فيها أن نمو النوع يمر بما يشبه العرض السريع المجمل .

(٣) وهناك أدلة وثيقة الصلة بالحجة المستمدة من علم الأجنة ، هى تلك التى تستمد من **علم التشريح المقارن** comparative anatomy . هذه الحجة تشير الى أن التجربة تعلمنا ان التشابه المادى يعنى عادة وجود أصل مشترك ـ بحيث أننا عندما نجد شخصين متشابهين جدا ، فاننا نفترض وجود قرابة بينهما . وعلى ذلك فعندما نكتشف أوجه شبه قوية فى التركيب أو الوظيفة بين أنواع مختلفة (كالبشر والقرود مثلا) ، فمن المنطقى أن نشتبه فى وجود أصل مشترك .

(٤) ولقد كشف **تحليل** دم أنواع متعددة وجود أوجه تشابه أقوى بين الأنواع التى يقول التطوريون (على أساس أدلة أخرى) بوجود صلة وثيقة بينها ، وبين تلك التى يعتقد أنها متباعدة الصلة . وأفضل مثال لذلك هو البشر والقرود مرة أخرى ، اذ أن التحليلات تدل على أن الصلة بين دم هذين النوعين أقوى من الصلة بين دم أى منهما وبين دم أى نوع آخر .

(٥) أما الحجة المتعلقة **بالأعضاء المتخلفة** vestigial organs فهى حجة مألوفة لنا جميعا . تؤكد أن الكائنات العضوية البالغة ذاتها يمكن أن تكون لها آثار تشريحية متخلفة ، كالزائدة الدودية ، التى ليست لها فائدة ،

بل قد تكون مصدر ضرر • فليس فى وسع الفرض المرتكز على فكرة الخلق أن يقدم تعليلا لهذه الأعضاء المتخلفة • أما النظرية التطورية فتقول انها مخلفات من مخلوق قديم من الجدود الأولين ، كان لها نفع لديه •

(٦) وهناك طلاب كثيرون يتأثرون خاصة بالحجة المستمدة من **التوزيع الجغرافى** وهى الحجة القائلة أن تلك الجزر أو كتل اليابس التى يعتقد علم الجيولوجيا أنها ظلت معزولة أطول فترة ممكنة (كأستراليا وجزر «جالاباجوس Galapagos مثلا) يوجد فيها عادة أكبر عدد من الأنواع النادرة أو «الشاذة»• وهذا ما ينبغى توقعه ، حسب الفرض التطورى ، ما دام من الضرورى أن تكون تلك البقاع التى انفصلت عن بقية العالم منذ أقدم عهد ممكن هى التى أتيح لها أكبر قدر من الوقت لاظهار أنواع تختلف عن تلك التى توجد فى البقاع الأخرى •

(٧) وأخيراً فهناك حجة مستمدة من **التجربة المرسومة** أو المدبرة controlled experiment فتربية السلالات النباتية والحيوانية تقدم أوضح الأمثلة كالتجارب المشهورة التى قام بها لوثربيربانك (١) Luther Burbank ولقد أشرنا من قبل الى أعمال مماثلة قام بها دى فريس ، طبقت فيها ضوابط دقيقة من أجل احداث تغير ملحوظ فى النوع •

ويعترف نصير نظرية التطور عادة بأن أية حجة من هذه الحجج ، اذا ما نظر اليها فى ذاتها ، لا يمكن أن تكون مقنعة اقناعا تاما ، ولكنه يعتقد أنها اذا ما أخذت سويا ودعمت بعضها البعض ، كان لتجمعها تأثير لا يقاوم • وبالاختصار فان هذه النقاط السبع تنطوى ، فى نظر المدافع عن هذه النظرية ، على مجموعة من القواعد الملاحظة التى يفسرها فرضه على نحو أفضل بكثير مما يفسرها الفرض القائل بالخلق • ولما كان فرضه هذا يؤدى الى تكامل وتفسير أفضل للوقائع ، فمن الواجب اذن الأخذ به ورفض الفرض المضاد •

الحجج العلمية عند القائلين بنظرية الخلق

يمكن القول ان الحجج العلمية لنظرية الخلق سلبية الى حد بعيد ، من حيث انها تشكل هجوما على موقف نظرية التطور ، أكثر مما تشكل وجهة نظر ايجابية • (٢)

---

(١) لوثر بيربانك (١٨٤٩ ــ ١٩٢٤) ، باحث أمريكى اشتهر بتربية سلالات جديدة وخاصة من النباتات ، مثل « بطاطس بيربانك » وغيره • (المترجم)

(٢) هذه الحجج السلبية مستمدة جزئيا من كتاب : كونجر : منهج دراسى فى الفلسفة Conger : A Course in Philosophy

(١) فهى أولا تذهب الى أن هنـاك ثغرات خطيرة فى السلسلة التطورية المزعومة ، ولا سيما بين الانسان والحيوان من جهة ، وبين المركبات الكيموية والكائنات العضـوية من جهة أخرى · وهذا الفاصل الأخير واضح بصـورة خاصة ، ولم يحدث تقدم ملحوظ نحو سد الثغرة بينهما ·

(٢) والأدلة المباشرة على التطور قليلة جـدا ـ ان كانت هنـاك أدلة على الاطلاق · والمقصود بالأدلة المباشرة ، الأمثلة الملاحظة لحدوث تعديل فعلى · واذن فينبغى أن تظل النظرية بأسرها دون اثبات ، بل تظل غير قابلة للاثبات ما لم تتم ملاحظات كهذه ·

(٣) ولا يستطيع من يدافع عن نظرية التطـور أن يقـدم تفسيرا مرضيا لأصل الحياة ، اذ أن حججه كلها تفترض أن الحياة موجودة من قبل ، وهو بالطبع هروب من مسألة عظيمة الأهمية ·

(٤) ويذهب القائل بنظرية الخلق أخيرا الى أن النظرية التطورية تمثـل تبسيطا مفرطا لوقائع هى فى ذاتها شديدة التعقيد · فالكلمة « يتطور » مثلا تستخدم بحيث تدل على عوامل كثيرة ، وما هى فى الواقع الا قناع يخفى جهلنا بالوسيلة التى كان يمكن أن يحدث بها هذا النمو المتدرج بالفعل ·

وردا على ذلك ، يعترف القائل بنظرية التطور بوجود ثغرات حقيقية بالفعل فى كثير من سلاسل النمو المتدرج ، ولكنه يشير الى أن استمرار التقدم العلمى يؤدى الى سد هذه الثغرات بالتدريج · وعلى أية حال ، فمن المؤكد انها أقل اتساعا مما كانت من قبل · وهو أيضا يعترف بالجهل فيما يتعلق بأصل الحياة، ولكنه يذهب الى أن الاعتراف النزيه بالجهل أفضل الى حد لامتناه من التعليل الخيالى الساذج ـ ولا نقول الخراف ـ الذى يفترضه كثير من القائلين بنظرية الخلق لأصول الأشياء · وفضلا عن ذلك فان الافتقار الى أدلة ملاحظة مباشرة على التطور ليس أخطر فى هذه الحالة مما هو فى حالة بناء فرضى آخر هائل ، هو المذهب الذرى للفيزياء الحديثة · فكلتا النظريتين تمثل أفضل محاولة للقيام بما ينبغى على كل فرض علمى أن يقوم به : أعنى تفسير كل الوقائع المتعلقة بالموضوع بأبسط الطرق الممكنة وأكثرها فعالية وأقربها الى المنطق · وأخيرا فاذا كان الأساس اللازم للبت فى هذا الموضوع هو الأدلة الملاحظة المباشرة ، فهل فى اسـتطاعة القائل بنظرية الخلق أن يضرب لنا مثلا لحالة لاحظ فيهـا أى شخص خلق من نوع جديد ؟

الحجج الأخلاقية

من الأفضل ، عند اسـتعراض الحجج الأخلاقيـة التى يتقدم بها كل من الطرفين ، أن ندع القائل بنظرية الخلق يتحدث أولا ، اذ أن معظم عتاده الثقيل مستمد من المجال الأخلاقى ·

(١) ما زال كثير من القائلين بنظرية الخلق يشعرون بالقلق لأن التفسير الداروينى لأصل الأنواع لا يتمشى مع تفسير الانجيل ، وان كانت هذه الحجة قد أصبحت اليوم أكثر ترددا على الألسن مما كانت عليه من قبل ٠

(٢) كذلك فان الصورة التطورية ، التى تشمل الانسان ، تنطوى على الحط من الجنس البشرى ٠ فلم يعد الانسان يبدو آخر مخلوقات الله (وآثرها لديه) ، وانما أصبح مجرد نوع حيوانى آخر ٠

(٣) كذلك فان نظرية التطور ، كما قلنا من قبل ، تبدو وكأنها تلغى الحاجة الى غاية أو ارادة خلاقة فى الكون ، بما تقدمه من تفسير طبيعى بحت للظواهر البيولوجية ٠ بل ان النظرية بأسرها انما هى محاولة أخرى للقضاء على العنصر فوق الطبيعى فى تفكير الانسان ٠

(٤) وليس فى استطاعة فرض التطور أن يقدم الينا صورة لبداية مرسومة أو غاية مرغوب فيها للحياة على الأرض ٠ ذلك لأن العلوم المختلفة يبدو أنها توحى بأن أرضنا ستنجذب فى وقت ما ، الى الشمس نتيجة لفقدانها قدرتها على الاندفاع المستقل ، أو ستفقد حرارتها نتيجة لبرودة الشمس تدريجيا ، أو ربما صادفت كارثة من التصادم مع جرم فلكى آخر ٠ فاذا كانت هذه هى الصورة الصحيحة لمصير الانسان ، فعندئذ يكون الانسان عقيما تماما ، وكذلك الحال فى مثله العليا ٠

(٥) وأخيرا فان نظرية التطور ، بما تفترض من تطور لمثلنا العليا مع تطور تركيبنا الجسمى ، تقترح أصلا طبيعيا بحتا لوجود الانسان الأخلاقى ٠ وهنا أيضا يستبعد ما فوق الطبيعى ، ويقترح علينا تفسير مادى آلى لطبيعة الانسان الروحية ٠

التطورى يرد : أما التطورى ، فلديه بدوره بعض العتاد الأخلاقى ، الذى صنع الجزء الأكبر منه لغرض صريح هو الرد على اعتراض القائل بنظرية الخلق ٠

(١) فهو عادة يعترف صراحة بالتعارض بين التفسير الداروينى وبين التفسير الوارد فى سفر التكوين ، ولكنه يشير الى أن نفس الاعتراض قد أثير فى وجه النظام الكوبرنيقى فى الفلك عندما صيغ لأول مرة فى القرن السادس عشر ٠ وكما أمكن التخلى عن المعلومات الفلكية الواردة فى الكتاب المقدس دون مساس بسلطته الروحية ، فمن المؤكد كذلك التخلى عن المعلومات البيولوجية الواردة فيه دون انقاص من قدرته الأخلاقية ٠

(٢) كذلك لا يرى القائل بالتطور أى حط من قدرنا اذا كنا قد ارتقينا من أشكال دنيا للحياة · ذلك لأن موضوع فخرنا ليس ما أتينا منه ، بل ما تحولنا اليه ·

(٣) والتفسير الطبيعى لأصلنا لا يؤدى بالضرورة الى حذف فكرة الله من الصورة ، حتى بوصفه خالقا ، ذلك لأن من الممكن النظر الى التطور – أوبتعبير أدق ، الى الانتقاء الطبيعى – على أنه هو الوسيلة التى تتحقق بها « الغاية الالهية » · وهذا أمر وجد تقديرا لدى كثير من المثاليين والمفكرين الدينيين المحدثين ، فتراهم ينظرون الى العملية التطورية بأسرها على أنها هى « الاستراتيجية الكبرى » التى حقق بها الذهن الشامل ذاته فى العالم المادى ·

(٤) ويعترف القائل بالتطور بجهله بالأصول (كما رأينا من قبل) ، ويرفض الاعتراف بأن لفرضه أية صلة بموضوع غاية الحياة أو هدفها ، أو أية مسئولية عنه · غير أنه يعتقد أن رأيه يجعل من الحياة والتاريخ البشرى مغامرة مليئة بالتحدى ، وهو ما لا يؤدى اليه القول بوجود مصير مقدر مقدما·

التطور ومشكلة الشر : توجد لدى المدافع عن نظرية التطور حجة اخلاقية كبرى خاصة به ، بالاضافة الى هذه الردود · هذه الحجة تتعلق بمشكلة الشر ، وهى مشكلة ستطل برأسها فى كثير من الفصول التى سترد فيما بعد · وقد قدم « دوترر » عرضا موجزا واضحا للموقف كما يراه أنصار التطور (وقد استخدم دوترر للتعبير عن التطورية لفظ « التحولية transformism ») ، فقال :

على أن أخطر اعتراض يوجه الى الفرض القائل بالخلق الخاص ، هو ذلك الذى ينجم عن التفكير فى وجود الشر فى العالم · فأى تعليل يستطيع فرض الخلق أن يقدمه لأصل جراثيم الأمراض بوجه خاص ؟ أنستطيع حقا أن نفترض أن الله قد تعمد خلق الكائنات العضوية الجرثومية التى تسبب الالتهاب الرئوى وشلل الأطفال ، والطاعون الدملى ، والتهاب السحايا المخية الشوكية ، وسائر الأمراض اللعينة المخيفة التى تفتك بزهرة الجنس البشرى ؟

فاذا ما قلنا ، محاولين تجنب الصعوبة الناجمة عن وجود هذه الأنواع الكثيرة من البكتيريا المسببة للأمراض ، أن هذه البكتيريا لم تكن فى الأصل مسببة للمرض ، لكان ذلك اعترافا منا بقابلية الأنواع للتعديل على نحو جذرى ، ولكنا بذلك نقبل من حيث المبدأ وجهة النظر التحولية ، ذلك لأننا اذا كنا نعترف بأن الأنواع المؤذية قد ظهرت من أصل طبيعى ، فكيف نستطيع أن ننكر أن الأنواع الأخرى ربما كانت قد ظهرت على نفس النحو ؟ (١)

---

(١) دوترر : المرجع المشار اليه من قبل ·

ولابد أن يكون القارىء قد أدرك أن الخلاف بين القائل بنظرية الخلق والقائل بنظرية التطور يرتد الى صراع بين النزعة الطبيعية والنزعة فوق الطبيعية • فالفيلسوف المؤمن بالمذهب الطبيعي ينظر الى الفرض الدارويني - عن حق تماما - على أنه واحد من أقوى أسلحته ، اذ أن هذه النظرية هي التي أسهمت بالدور الأكبر في اتاحة امتداد التفكير الطبيعي الى الميادين البيولوجية والنفسية والاجتماعية • أما القائل بنظرية الخلق فلابد أن يكون من المؤمنين بالنزعة فوق الطبيعية ، اذ أن نفس مفهوم الخلق الخاص يقتضي فاعلا أو قدرة خارجية (أي فوق الطبيعية) من نوع ما • ولو نظرنا الى المسألة من خلال النزاع بين مختلف المدارس الفلسفية ، لوجدنا أن التأثير العام للمذهب التطوري كان دعم المذهب الطبيعي الى حد بعيد • وعلى العكس من ذلك ، فربما كان المذهب التطوري هو أقوى عامل منفرد أرغم النزعة فوق الطبيعية على الوقوف موقف الدفاع ، بل ان المثالي نفسه قد وجد لزاما عليه ، في كثير من الأحيان ، أن يعدل تفكيره على نحو يتسع معه للنظرية الجديدة ونتائجها الضمنية •

صراع بين المذهب الآلي والمذهب الحيوي

بعد أن أسفرت الحرب بين مذهب الخلق ومذهب التطور عن انتصار الأخير الى حد بعيد في وقتنا الحالي ، وذلك من وجهة النظر العلمية على الأقل ، فان الجدال بين أنصار المذهب الآلي وأنصار المذهب الحيوي قد أصبح أشد ميادين الخلاف حيوية في ذلك المجال الغامض المسمى « بفلسفة العلوم البيولوجية » • ويبدو أن كل جيل يتعين عليه أن يقاتل في ميدان جديد : ففي الوقت الحالي أصبح الميدان الرئيسي للمعركة هو ذلك الفرع من الميدان البيولوجي ، المسمى « بعلم النفس » • ومع ذلك فالأفضل أن نبدأ بدراسة الجدال بين المذهبين الآلي والحيوي في علاقته بميدان البيولوجيا بوجه عام •

عرض موجز للموقفين : يدل لفظ المذهب الآلي في البيولوجيا على ما يعنيه هذا اللفظ بالضبط : فهو محاولة للامتداد بالنظرة الآلية الى الكون بحيث تشمل الكائنات الحية • ويرى هذا المذهب باختصار أن من الممكن تقديم تفسير كامل للكائن العضوي على أساس المبادىء الآلية - أي عن طريق القوانين التي تسري على المادة في حركتها • ولو شئنا استخدام تعبير أدق وأقرب الى الروح العلمية ، لقلنا ان المذهب الآلي البيولوجي يرى أن الكائن العضوي نظام فيزيائي كيموي ، يمكن تحليل سلوكه الى تلك الأنواع من التفاعلات التي تدرس في معامل الفيزياء والكيمياء • وهكذا فان القائل بالمذهب الآلي لا يعترف بوجود فارق هام بين العالمين العضوي وغير العضوي : فالسلوك على المستوى العضوي لا يمثل الا صورة أشد تعقيدا بكثير ، من تلك التفاعلات التي تميز سلوك المادة غير العضوية • وينكر المذهب الآلي أن يكون أي عامل أو مبدأ غير فيزيائي قد ظهر في الطبيعة مقترنا بظهور الحياة • وهكذا تصبح البيولوجيا

مجرد امتداد للفيزياء والكيمياء فى مجال يتضمن ظواهر أعقـد من تلك التى يدرسها العلمان الآخران عادة • ومع ذلك ، فلما كان ميدان البيولوجيا متصلا بميدانى هذين العلمين الأقدم منه عهدا ، فانه لا يحتاج الى مبـادىء جديدة أو مفاهيم أساسية جديدة كل الجدة •

أما المذهب الحيوى فيعتقد أن الظواهر العضوية لا يمكن تعليلها تعليلا كافيا على أساس معرفتنا الحالية للفيزياء والكيمياء ، ولا على أساس أية معـرفة مقبلة شاملة لقوانينهما • فصاحب هذا المذهب يرى أن ظهور الحياة فى الكون قد أدى الى ادخال عامل أو مبدأ جديد أصيل فى الطبيعة • وهو يرى ، فضلا عن ذلك ان هذا المبدأ « حيوى » غير آلى وغير مادى وغير كيموى • وهكذا فان المذهب الحيوى هو فى أساسه المذهب القائل ان ظواهر الحيـاة فريدة فى نوعها ــ انهـا فئة لا نظير لهـا ــ ومن ثم فهى تختلف أساسا عن الظـواهر الفيزيائية الكيموية • فصاحب هذا المذهب يجد فى الكائنات العضوية الحيـة شيئا جديدا ومختلفا كل الاختلاف عما يمكن كشفه فى أى مجال آخر من مجالات النظام الطبيعى ــ أعنى شيئا لا يمكن تعليله على أساس مجرد زيادة تعقد أو تعدد العوامل الموجودة من قبل • هذه الاضافة الجديدة المفترضة الى الطبيعة تكاد تكون مما يستحيل تعريفه ، ما دامت (كما قلنا الآن) فريدة فى نوعها ، والشىء الذى يكون منفرداً تماما يستحيل تعريفه ، اذ أن كل تعريف ينبغى أن يكون بالنسبة الى شىء آخر داخلا فى نطاق تجربتنا • وقد أطلق مختلف أنصار المذهب الحيوى على هذا العامل غير القابل للتعريف أسماء متباينة ، « كالقوة الحيوية » أو « قوة الحياة » أو « الكمال entelechy » أو « الدفعة الحيوية élan vital » أو العامل شبه النفسى Psychoid » ، وغيرها • وحاول آخرون وصف طبيعته المفترضة على أساس الاختلافات التى تفرق بين النشاط العضوى والنشاط غير العضوى ، غير أن هذا العامل قد ظهر آخر الأمرغامضا غير قابل للوصف •

حجج كل من الجانبين

لكل من جانبى النزاع حججه القوية • وسوف نستمع الى صاحب المذهب الآلى فى البداية ، اذ أن المذهب الحيوى انما هو الى حد بعيد نقد لمـا ينطوى عليه الموقف الآلى من تبسيطات أو نواقص (حقيقية مزعومة) •

(١) ــ **حجج المذهب الآلى** : (أ) يشير صاحب المذهب الآلى أولا الى ان وجهة النظر العامة للعلم ، وكذلك منهجه العام ، تتسم بأنها آلية • ومما له دلالته الخاصة أن أشد العلوم دقة ، أعنى أقرب العلوم الى المثل الأعلى لكل نشاط علمى ، هى الفيزياء والكيمياء • وهذان العلمان يقومان على أساس من العلية الآلية • وفضلا عن ذلك فان العلم كلما ازداد دقة ، ازداد اقترابا من الطابع الآلى • وهكذا يكون لنا الحق فى أن نفترض أن العلوم البيولوجية كلما ازدادت دقة ، أصبحت تفسيراتنا أقرب الى الطابع الآلى •

(ب) وهناك علاقات عامة معينة بين البيولوجيا وبين العلوم الأخرى تشير الى ضرورة تفسير العمليات الحيوية تفسيرا آليا ٠ ومثال ذلك أن كل الكائنات العضوية تخضع لقوانين المادة ومبدأ «بقاء الطاقة» ٠ وربما كان الأهم من ذلك أن كثيرا من التركيبات والعمليات الحيوية الخاصة يمكن ارجاعها الى تركيبات وعمليات آلية أو كيموية ٠ ولعل أفضل مثال لذلك ، التحليل الكيموى للخلايا٠ الذى يرجعها الى أجزاء مكونة لها كالبروتينات والببتونات وما شابهها ، وهذه بدورها ترد الى تجمعات شديدة التعقيد من الهيدروجين والنيتروجين والكربون وغيره ٠

(ج) وهناك حقيقة تدعم موقف صاحب المذهب الآلى بقوة ، هى أنه كان هناك اتساع مطرد ، من الوجهة التاريخية ، فى تطبيق التفسير الآلى على العمليات البيولوجية ، وضمنها تلك التى كان يعتقد من قبل أنها بمنأى عن مثل هذا التفسير ، كالاستجابة للمنبهات مثلا ٠ وعلى الرغم من وجوب الاعتراف بأن هناك عمليات عضوية متعددة لم تخضع بعد للتفسير الآلى ، فان هناك احتمالا (بل ترجيحا فى نظر البعض) فى أن تخضع هذه بمضى الوقت لتلك الطريقة فى التفسير ٠ وكما أحسن بعضهم التعبير عن هذه الفكرة ، فان صاحب المذهب الآلى هو انسان لديه ايمان معين ــ أعنى ايمانا بالمناهج الآلية ٠ فهل يستطيع أحد أن ينكر عليه حقه فى هذا الايمان ، بعد ما توصل الى تحقيقه الآن من انجازات ؟

(د) ويستفيد القائل بالمذهب الآلى كثيرا من الكشوف التى تم التوصل اليها ، فى ميدان انتاج تركيبات صناعية تحاكى الكائنات العضوية بنجاح ٠ وهناك أمثلة أقوى من هذه تأثيرا فى أذهان معظم الطلاب ، وهى حالات الاخصاب الصناعى التى ذكرت فى هذا الفصل من قبل ، والتى أمكن فيها الاستغناء عن الحيوانات المنوية للذكر بطرق آلية أو كيموية ٠ والواقع أن كثيرا من الأذهان ترى فى هذه المحاكاة للأشكال أو العمليات الحية ، حتى مع كونها قليلة العدد ، أقوى حجة ممكنة تؤيد المذهب الآلى فتراهم يتساءلون : اذا كنا قد استطعنا أن نفعل كل هذا الآن عن طريق محاكاة العمليات الحيوية ، فما الذى يمكن أن يحمله المستقبل فى طياته من الاحتمالات ؟

(٢) ــ حجج المذهب الحيوى : غير أن لصاحب المذهب الحيوى بدوره حججه القوية التى تؤدى واحدة أو اثنتان منها الى هدم بعض النقاط التى يقول بها صاحب المذهب الآلى أو اضعافها ، على الأقل ، الى حد خطير ٠ (أ) فالمذهب الحيوى يرى أولا أن المفاهيم الفيزيائية والكيموية لا تكفى بذاتها لتفسير ظواهر معقدة كالكائنات العضوية الحية ٠ فهناك ثغرة هائلة تفصل بين السلوك الآلى (كسلوك جسم يهوى مثلا) وبين السلوك البشرى (كاجراء عملية جراحية دقيقة مثلا) ــ وهذه الهوة تبلغ من الاتساع حدا يستحيل معه ارجاعها الى مجرد فروق فى الكم ٠ ويواصل نصير المذهب الحيوى كلامه قائلا ان من المستحيل

أن تكون أية اضافة لعوامل أو أى تعديد للتجمعات الممكنة ، كافيا للجمع بين مجموعتى السلوك هاتين . بل انه حتى اذا أمكن ارجاع الفرق الى ازدياد فى التعقيد فان التعليل الآلى يظل مع ذلك غير كاف . فلابد أن يبلغ تنظيم المادة (أى التركيبات) الذى يحتاج اليه المذهب المادى فى تفسيره ، حدا من التعقيد يجعله شيئا خياليا مبالغا فيه — بل شيئا لا يمكن تصوره .

(ب) ويلاحظ ثانيا أن ظاهرة « الحياة » تنطوى على عدة عمليات ، كالتنفس والتعويض الذاتى ، وهى عمليات لا يمكن تفسيرها الا غائيا — أى على أساس هدف أو غاية من نوع ما . ومن الواضح أن الآلية والغائية مفهومان متعارضان : فالفرض الآلى يفسر كل شىء على أساس العلل الفاعلية (أى الحوادث السابقة) ، على حين أن الغائية تفترض علة غائية — أى هدفا أو نتيجة مرسومة . وفيما يتعلق بالتركيبات العضوية ، يبدو هذا الهدف « معيارا » أو شكلا نموذجيا يتميز به كل نوع ، ويسعى كل فرد فى النوع الى تحقيقه . وهذا يصدق أيضا على العمليات الحيوية أو الوظائف الجسمية : فلكل جزء من الكائن العضوى ، بل للكائن العضوى فى مجموعه « معيار » وظيفى يتجه سلوكه الى تحقيقه .

(ج) وربما كانت أشمل حجج المذهب الحيوى هى فى الوقت ذاته نفس الحجة التى يجد صاحب المذهب الآلى أكبر قدر من الصعوبة فى الرد عليها بطريقة مرضية . تلك هى الحقيقة القائلة ان الكائن العضوى هو كل منظم يسلك بطرق لا تسلك بها أية آلة أو نظام آلى . فكل سلوك عضوى يمثل عملية تكيف يحاول بها الكائن العضوى الوصول الى التلاؤم أو الاحتفاظ بالتلاؤم مع البيئة المحيطة به . ويقدم « كننجهام » وصفا دقيقا لهذه العلاقة حين يقول : « ان حركة الأميبا نحو الطعام أو بعيدة عن أية مادة ضارة ، مثلا ، هى حركة تخدم الحياة الفردية فى مجموعها ، ونشاطها له بعض الصلة بمصلحة الأميبا فى المستقبل . » (١)

هذا النشاط الغرضى المنظم هو الذى يفرق على أفضل نحو بين سلوك الكائن الحى وسلوك الكائن غير الحى ، ويرى صاحب المذهب الحيوى أن أى تفسير آلى ، حتى لو كان تفسيرا لذهن محيط بكل شىء ، لا يمكن أن يكفى لتعليل العمليات الحيوية . ومن هنا فان افتراض « قوة للحياة » أو « فاعلية حيوية » من نوع معين هو أمر لا مفر منه .

أسس المفاضلة بين المذهبين

اذا حاولنا أن نفاضل بين المذهب الآلى والمذهب الحيوى ، فلابد لنا من أن نضع فى اعتبارنا أمورا معينة . فيبدو من الواضح أولا أن أية مسألة لها مثل هذا الطابع العلمى الأساسى ينبغى أن يبت فيها على أساس الأدلة العلمية بقدر الامكان . ولقد رأينا أن الأدلة حتى الآن غير قاطعة : فبعض الثقات يرون أن

---

(١) كننجهام : Problems of Philosophy

لدينا ، على الأرجح ، من المعطيات المتوافرة ما يكفى لتثبيت دعائم المذهب الآلى على نحو قاطع ، ولكن غيرهم يتخذ موقفا أشد حذراً · ولما كنا نفتقر الى الدليل الحاسم · فلن يكون أمامنا الا أن نكتفى بالحل الذى يلى ذلك فى ترتيب الأفضلية : وأعنى به أن نتخذ لأنفسنا فرضا عمليا من الموقف الذى نعتقد أن الشواهد المؤدية له هى الأقوى · ومع ذلك فلما كان الافتقار الى دليل علمى حاسم يؤيد أيا من جانبى الخلاف يجعل المسألة فلسفية قبل كل شىء ، فلابد لنا أن نسعى الى بناء قرارنا على أسس عقلية ، لا على تفضيلات عاطفية · ولن يستطيع القائل بالمذهب الآلى أن يقاوم الاشارة الى أن المذهب الحيوى يتمتع دون شك بتأييد من مدارس فلسفية معينة ، أقوى من التأييد الذى يجده من العلماء · وعلى الرغم من أننا نجد من علماء البيولوجيا من هم من أنصار المذهب الحيوى ، فان أصحاب المذهب الثنائى فى الفلسفة ، والمثاليين على الأخص ، هم الذين أيدوا الموقف الحيوى بقوة ، اذ أن من المتوقع أن يكون المذهب الآلى مذهبا غير مقبول على الاطلاق فى نظر الفلسفات التى تتصور « الروح » على أنها « الحقيقة النهائية » ، أو على أنها (فى حالة المذهب الثنائى) واحداً من عنصرين نهائيين لايردان الى غيرهما · فالصلة بين التفسير الآلى وبين المذهبين الطبيعى والمادى تبدو أقوى من أن تجعل هذا التفسير مقبولا لدى أصحاب العقليات المثالية ·

الأدلة العلمية فى مقابل الاعجاب الانفعالى : اذا وقفنا خارج مجال هذا النزاع ، محاولين استعراض المسألة كلها بطريقة موضوعية ، فسوف نجد أن الواجب يقضى علينا بأن ننصح الطلاب المعجبين بالمذهب الحيوى ، بأن يختبروا دوافعهم لكى يتأكدوا من أن الاعتبارات الدينية أو العاطفية ليست هى التى تحضهم على هذا الاختيار · ولا شك أنه لا توجد قاعدة تنهى عن اتخاذ قراراتنا على أسس عاطفية ، ولكن المثل الأعلى فى الفلسفة ، كما فى العلم ، ينبغى أن يكون بناء أحكامنا على أسس عقلية · وأنه لمن الممكن تماما أن يكون المرء من أنصار المذهب الحيوى بناء على اعتبارات عقلية ، كما يثبت ذلك وجود أقلية عنيدة من علماء البيولوجيا الذين يتمسكون بهذا الموقف · ومع ذلك ، فلما كان الأسهل من ذلك أن يناصر المرء المذهب الحيوى على أسس عاطفية ، فان على الطالب الذى يدين للروح الفلسفية بأى قدر من الولاء أن يختبر دوافعه قبل اتخاذ قراره ·

والأمر الثانى الذى ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا ونحن نقدر قيمة الموقفين هو الاتجاه التاريخى الذى ينطوى عليه كل منهما · فمن الواجب أن نذكر أن المذهب الحيوى ظل هو الرأى السائد أو « الرسمى » طوال قرون عديدة ، على حين أن المذهب الآلى ، مستجد نسبيا فى الفكر الحديث · ونظراً الى الحداثة النسبية لموقف المذهب الآلى ، فان النتائج التى حققها يمكن أن تعد كبيرة بحق · فهو قد غزا ببطء ، ولكن باطراد ، أرضا بدت فى أول الأمر محصنة لا تقتحم · وأجبر المذهب الآلى على التخلى عن جزء من أرضه هنا ، وعن موقع هام هناك · ومن المعترف به على نطاق واسع فى الأوساط الثقافية حاليا أن المذهب الحيوى أصبح الآن يتخذ موقف الدفاع · ومع ذلك فمن الخطأ

تماما أن نتصور أن هذا يعنى أن المذهب الحيوى ضعيف ، ناهيك بكونه يحتضر • فعلى الرغم من كل منجزات المنهج الآلى ، فان أمام المدافعين عن الآلية شوطا طويلا ينبغى أن يقطعوه قبل أن يكون فى وسعهم ادعاء النصر التام • وكما قال الكثيرون من قبل ، فمع أن المذهب الحيوى أصبح يتخذ موقف الدفاع ، ويتخلى عن أرض واسعة ، فما زال هذا المذهب قويا لأن الأراضى التى ينبغى عليه التخلى عنها شاسعة •

الاتجاه الى التوحيد فى العلم : وأخيراً ، ينبغى أن يلاحظ أن الاتجاه الى الآلية فى البيولوجيا هو جزء من معركة عامة نحو التوحيد فى العلوم ، ولو عدنا بأنظارنا الى تاريخ العلم ، لأحسسنا بأن هذه الحركة التوحيدية كانت موجودة بصورة ضمنية منذ اللحظة التى أصبح فيها العلم الحديث شاعرا بذاته فى شخص فرانسس بيكون وجاليليو • ومع ذلك لا يكاد يكون فى وسع أحد أن يدعى أن هذين الرائدين الأولين كانا شاعرين بأى اتجاه كهذا ، اذ أن هذا الاتجاه لم يصبح هدفا صريحا بين المفكرين العلميين الا فى القرن الماضى • ومع ذلك فسواء أكانت حركة التوحيد مقصودة أم غير مقصودة ، فانها قد ظلت تتقدم باطراد •

ولما كانت الفيزياء والكيمياء هما أول علمين يبلغان سن الرشد ، ومن ثم كانا أول علمين يصلان الى الدقة عن طريق الانتفاع الكامل من المناهج الكمية ، فقد كان من المحتم أن يصبحا معيارا أو مثلا أعلى تسعى الى بلوغه كل العلوم الأخرى • وقد أصبحت الفيزياء بوجه خاص هى العلم المثالى ، وسرعان ما أصبحت طريقتها الدقيقة المحكمة فى صياغة مبادىء الميكانيكا هى الحلم الذى ييأس من تحقيقه المشتغلون فى ميادين أخرى أحدث وأقل تنظيما • وكان من الطبيعى أن تعمد العلوم الأخرى فى محاولتها الوصول الى قدر مناظر من الدقة والوضوح ، الى محاكاة مناهج الفيزياء ، فنقلت وجهة نظرها الحتمية وأساليبها الآلية برمتها الى مجالات الطبيعة الأحدث عهدا ، والتى لم تذلل بعد • وعلى الرغم من أنه قد اتضح قبل مضى وقت طويل أن كثيراً من هذه المناهج يتعين تعديله قبل أن يغدو ملائما للميادين الجديدة ، فان الأسلوب الآلى العام ظل هو المثل الأعلى للمنهج العلمى •

والواقع أن وجهة النظر الآلية العامة ما زالت أساسية فى العلم ، على الرغم من التغيرات العديدة التى حدثت داخل علم الفيزياء ، وضمنها التحسينات الهائلة التى أدخلت على مناهجه ، وهكذا فان القائل بالمذهب الآلى فى البيولوجيا هو باحث فى علوم الحياة يحاول أن يمتد بهذا المنهج العام الى ميدانه الخاص ، لكى يحقق مزيداً من الدقة فى تحليل الظواهر البيولوجية ، وكذلك لكى يزيد من وثوق الصلة بين ميدانه وبين المجموع العام للعلم • واذن فالطريقة الآلية فى معالجة البيولوجيا ممتازة بوصفها مثلا أعلى علميا • صحيح أن اللاهوتيين والمثاليين والثنائيين قد يعترضون عليها لأسباب أخلاقية ، غير أن اعتراضاتهم هذه ، فى نظر العالم خارجة عن الموضوع • والمسألة الوحيدة الصحيحة من وجهة نظر العالم أو القائل بالمذهب الطبيعى فى الفلسفة هى : هل المذهب الآلى كاف بوصفه تفسيرا للسلوك العضوى ؟

لقد عرضنا من قبل اجابتنا ـ أو على الأصح اجاباتنا • فهو بالنسبة الى القائل بالمذهب الآلى تعليل كاف ، أو هو على الأقل يبشر بأن يكون كافيا فى المستقبل غير البعيد ، وهو بالنسبة الى القائل بالمذهب الحيوى غير كاف الآن • ولا يمكن أن يصبح كافيا فى المستقبل • وباختصار ، فصاحب المذهب الحيوى يرى أنه مهما كانت كفاية المنهج الآلى فى الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك أو الجيولوجيا ، فانه ينهار حالما نحاول الانتقال به الى ميدان الظواهر البيولوجية • ولنقل مرة أخرى أن صاحب المذهب الحيوى يرى أن ظهور الحياة فى الكون ينطوى على ادخال عامل جديد تماما ، متميز كيفيا ، ولا بد لتفسير هذا العامل الحيوى من استخدام مفاهيم جديدة كل الجدة • (١)

---

(١) ظهر فى السنوات الأخيرة اتجاه ثالث فى الفكر البيولوجى ، يحاول اتخاذ موقف وسط بين طرفى المذهب الحيوى والمذهب الآلى • هذا الاتجاه ، الذى يعرف باسم الرأى العضوى organismic ، يرى أن المذهب الآلى الكل هو مجرد مجموع أجزائه ، أى أن الأجزاء ظهرت أولا ، ولم يكن يفترض « كيانا نفسيا » أو « قوة حيوية » لايمكن اثباتها) • والواقع أن صاحب المذهب العضوى يأخذ على المذهب الآلى بوجه خاص الطابع الذرى أو الانفصالى لتحليله • اذ أن هذا الموقف الآلى يتضمن القول بأن الكل هو مجرد مجموع أجزائه ، أى أن الأجزاء ظهرت أولا ، ولم يكن الكائن العضوى الا تجمعا لها • وتفضلا عن ذلك فالمذهب الآلى ينطوى على تحديد مكانى ، وكأن الأجزاء تسلك مستقلة عن الكل •

أما موقف المذهب العضوى فهو موقف « كلى » • فهو ينظر الى الكل (أى الكائن العضوى) ، على أنه أكثر من مجرد مجموع أجزائه (أى الخلايا والغدد والأعضاء ، الخ) لابالمعنى الذى يقول به المذهب الحيوى ، أعنى وجود عنصر « زائد » غامض يضاف الى الأجزاء ويربطها معا ، ولكن بمعنى أن الكليات توجد أولا وتتحكم فى الأجزاء • فالكائن العضوى ليس تجمعا للخلايا ، بل أن الكائن العضوى ينتج الخلايا ، لا العكس • وفى هذا الصدد يقول ج • ف • براون J. F. Brown فى كتابه « علم النفس والنظام الاجتماعى Psychology and the Social Order » :

« وبعبارة أخرى فالكل لا يستنبط من الأجزاء ، ولايؤثر الجزء فى الجزء لكى يكون الكل ، بل أن مايحدث فى أى موقع معين داخل الكل يتحدد بتركيب الكل » • وهو يشير فى هذا الكتاب الى أنه ، فى الوقت الذى ينظر فيه المذهب الآلى الى الانسان على أنه آلة ، والمذهب الحيوى اليه على أنه آلة أضيف اليها كمال أو « نفس » ، فان الرأى العضوى أكثر اقناعا من وجهة النظر العلمية ، من حيث أنه ينظر الى الكائن العضوى البشرى على أنه نظام من الطاقة • وبهذه المناسبة فاننا نحبذ قراءة العرض الذى قدمه براون بوصفه تعبيرا واضحا عن المواقف الثلاثة ، على الرغم من أن أنصار المذهبين الآلى والحيوى قد يجدون فى دفاعه عن وجهة النظر العضوية ، اجحافا بوجهتى نظرهما •

المذهب المثالي في مقابل المذهب الطبيعي في علم البيولوجيا

اذا ألقينا نظرة عامة على هذا الفصل ، لوجدنا فيه اتجاها واضحا نحو ذلك التقابل الأساسي بين المثالية والمذهب الطبيعي ، وهو التقابل الذي عرضناه في الفصلين السابقين • ومن الواضح أن هناك ، فيما يتعلق بأصل الحياة وتطورها ، مدرستين فكريتين بينهما تضاد شديد • وعلى الرغم من أننا لانستطيع التوحيد بين مذهب الخلق وبين المذهب المثالي (اذ أن المثالي ينبغي أن يصل الى تفاهم مع العلم الحديث ، كما ينبغي أن يفعل الفلاسفة في كل مدرسة) فان المثالي ، حتى حينما يقبل الفرض التطوري ، يجد في عملية التحول والنمو خطة أو غرضا أو « استراتيجية » من نوع ما • وهكذا فانه ، في نظر المدافع عن المذهب الطبيعي لايقبل ارتباطا بالمذهب فوق الطبيعي عن مذهب الخلق • والواقع أن المثالي ، والقائل بالمذهب فوق الطبيعي ، يفترضان قوة أو فاعلا خارجا عن نطاق العمليات العادية للطبيعة • فالقائل بالخلق مثلا يجعل من هذه القوة شيئا لايرسم خطة أو يضع هدفا فحسب ، بل يتدخل في النظام الطبيعي لكي يحقق هذه الخطط • وهناك تشابه بين القائل بالمذهب فوق الطبيعي في العصر الحديث • وبين المثالي في هذه المسألة ـ بل ان الصلة بين المدرستين في هذه المسألة تبلغ من الوثوق حدا يستحيل معه التمييز بينهما • فكلتاهما تقبل الموقف التطوري العام ، ولكن كلا منهما تبدي اهتماما هائلا بالعملية التطورية من حيث هي أداة • فالمدرستان تنظران الى التطور (وضمنه التغير الفلكي والجيولوجي ، فضلا عن النمو البيولوجي المتدرج) على أنه لايعدو أن يكون الوسيلة أو العملية الخلاقة التي أنتج بها الذهن الشامل ذهنا بشريا ، والروح الشاملة روحا بشرية ـ أي أنه أداة كبرى استخدمها الذهن الالهي أو المطلق في تكوين أذهان بشرية ، وبالتالي في ايجاد القيم أو الخير بطريق غير مباشر •

والواقع أن من المنطقي ، وربما من المحتم ، أن ينظر المثالي الى التطور في هذا الضوء • فلما كان قد التزم الاعتقاد بأن أساس الكون روحي ، واتجاهه خاضع لتحكم القيم ، فمن الطبيعي أن يذهب الى أن كل العمليات الكونية لها آخر الأمر طابع منتج للقيم • وهذا الاعتقاد العميق المتأصل هو الذي أتاح للمثاليين قبول التطور ، على حين أن كثيرا من معاصريهم القائلين بمذهب الألوهية ، ولكن من وجهة نظر ضيقة ، قد وجدوا فيه عقبة خطيرة في وجه الايمان الديني •

وبطبيعة الحال فان القائل بالمذهب الطبيعي يقبل وجهة النظر التطورية قبولا تاما ، ولا يحتاج الى الاهتداء الى غرض أو خطة في العملية التطورية لكي تصبح مقبولة لديه • ففي استطاعة المذهب الطبيعي أن يواجه النظرية القائلة ان العضوي قد انبثق من غير العضوي ، وأن الحياة قد تدرجت من أشكال دنيا الى تلك المجموعة الهائلة من الأنواع الموجودة حاليا ، دون أن يفترض قوة أو غاية أو شخصا أعلى يقف من وراء هذه العملية • ومن الواضح

أن هذا يعود بنا الى المصادرة الثالثة من مصادرات المذهب الطبيعى التى عرضناها فى الفصل السابق • هذه المصادرة تقول ان سلوك الكون ، سواء فى مجموعه وفى كل تفاصيله ، لايتحدد الا بطابع الكون ذاته ، الذى يعمل بوصفه نظاما واحدا مكتفيا بذاته ومعتمدا على ذاته • ومن هنا فان صاحب المذهب الطبيعى ينظر الى التطور فى مجموعه على أنه عملية طبيعية خالصة ، ليس فقط فى آلياتها المحددة ، بل أيضا فى بدايتها الأولى • وواضح أن ذلك يؤدى الى استبعاد أى فاعل متدخل يبدأ حركة التطور ، وأى هدف يفترض أن العملية تتجه الى تحقيقه •

وبالاختصار فان التطور غائى فى نظر المثالية (وفى نظر مذاهب الألوهية التى استطاعت التفاهم مع النظرية التطورية) • أى انه يسير نحو تحقيق هدف أوغاية • وهكذا فان القوة الأساسية فيه هى قوة جاذبة من الأمام — أعنى أن هناك حالة مقبلة ، أو هدفا ، يدفعان عملية النمو المتدرج وينشطانها • أما المذهب التطورى فيرى ، على العكس من ذلك ، أن القوة الدافعة هى قوة من الخلف vis a tergo (أى ان كل شىء يحدث نتيجة لحوادث ماضية) • وفى هذا المجال يكون المذهب الطبيعى ذا اتجاه حتمى تماما ، اذ ينظر الى التغييرات التطورية على أنها نتيجة لعلل طبيعية بالمعنى الدقيق ، أعنى حوادث سابقة نتجت هى ذاتها بفعل قوى يشتمل عليها الكون الذى يسير ذاته بذاته •

ولا شك أن موقف كل من المذهب الطبيعى والمذهب المثالى من الصراع بين النظرتين الآلية والحيوية واضح • فعلى الرغم من أن من الممكن أن يقول المفكر بالمذهب الحيوى وبالمذهب الطبيعى فى آن واحد ، فان هذا ، اذا حدث ، يكون جمعا نادرا • وفى استطاعة من يتخذ موقف الجمع بين هذين المذهبين أن يقول مثلا أن « قوة الحياة » أو « الكمال » الغامض ، مهما يكن من استحالة ارجاعها الى عوامل فيزيائية وكيموية ، تظل طبيعية بمعنى أنها لا تمثل عنصرا مقحما من خارج نظام الطبيعة الفيزيائية • غير أن هذا الموقف الممكن نظريا يبدو أنه لا يجذب الا مفكرين قلائل : فالقائلون بالمذهب الحيوى فى البيولوجيا هم على وجه العموم مثاليون • وهذه الحقيقة توحى بسؤال محير : فأيهما جاء قبل الآخر : أهو مذهبهم الحيوى الذى أدى الى نظرة شاملة الى الحياة ، أم مثاليتهم ، التى لم تكن تستطيع أن تقبل الا نظرية حيوية ؟

وأغلب الظن أننا سنجد مفكرين أقل حتى من الفئة التى تحدثنا عنها من قبل ، يجمعون بين الآلية فى المجال البيولوجى وبين المثالية فى المجال الفلسفى • ولنقل مرة أخرى أن الجمع بين وجهتى النظر هاتين ممكن نظريا : ففى استطاعة المرء أن يقول بأنه ، لو أن أساس الوجود كله ذهنى أو روحى ، فان العملية الحيوية لا يمكن تحليلها بالتحليل الفيزيائى تحليلا كاملا • ولكن لما كان أقوى الدوافع التى تؤدى بالفكر الى اتخاذ موقف مثالى فى الميتافيزيقا هو عادة الحاجة

الى صياغة مذهب فى العالم يجعل لذهن الانسان وروحه المكانة الأولى ، فانه يكون من الغريب حقا أن يبدأ شخص الى تفسير أسبقية الروح فى الكون ، بأن يفترض أساسا فيزيائيا أو آليا للحياة ذاتها • وبعبارة أخرى ، فلما كان « الذهن » و « الروح » معتمدين على عمليات حيوية تتم فى الكائنات العضوية ، فان من المنطق الغريب أن يؤكد المرء أن هذه العمليات ذاتها ذات طابع فيزيائى فحسب ، اذ أن هذا يعنى الاعتراف بأن أساس الوجود مادى ، وهو بالطبع مضاد للمسلمة المثالية الأساسية المتعلقة بطبيعة الواقع • وأيا ما كانت نتيجة الخلاف بين المذهبين الآلى والحيوى ، فيبدو أن من المؤكد أن المثالى سيظل يؤيد النظرية الحيوية ما دام من الممكن عقليا أن يفعل ذلك •

أما الآن ، فلابد لنا من أن نواصل سيرنا ، ونتعرف بقية أفراد أسرة المشكلات الفلسفية •

الفصل السادس

الذهن : لغز أم أسطورة أم نظام آلى ؟

ربما كانت مسألة التعريف أكثر المشكلات الفلسفية دواما واثارة للمتاعب ٠ صحيح أن كل ميدان للنشاط العقلى يتعين عليه أن يصارع مع مشكلة تقديم تعريف واف لمصطلحاته ، غير أن الفلسفة تواجه مع هذه المشكلة وقتا عصيبا بوجه خاص ٠ ومن الأسباب التى يرجع اليها ذلك أن الفيلسوف ـ كما قلنا من قبل ـ هو عادة شخص ذو نزعة فردية متطرفة ، اذ أن من المستحيل أن يجعل أى شخص من الكون كله ، ومن التجربة البشرية بأسرها ، مشكلة عقلية ، لو لم يكن ذا نزعة فردية صارمة ٠ ومع ذلك فان هذا الخلط يرجع فى الأغلب الى طبيعة الموضوع ٠ فالفيلسوف لا يتعامل الا مع تصورات معظمها شديد التجريد ٠ ومن ثم فانه يشتغل فى جو عقلى أثيرى ، يبلغ الهواء فيه من الرقة حدا لا يكاد يحتمل معه نشاطا ٠

فاذا ما انتقلنا الى تحليل الذهن ، لصادفتنا مشكلة التعريف هذه بكل ضخامتها ٠ وهذا أمر يدعو الى الأسف الشديد ، اذ أن «الذهن» من أهم المقولات فى الفلسفة ٠ فهو يشكل واحدة من أهم نقاط الارتكاز فى هذا الميدان ، بل ان من العسير أن نجد نقاط ارتكاز أشمل منه ، يمكنه أن يرتبط بها بدورها ، وأن يعرف من خلالها ٠ وهكذا نكون ازاء مقولة أو فئة رئيسية للتجربة ، تبلغ من التفرد حدا يجعلها توجد فيما يشبه الفراغ الميتافيزيقى ٠ فالذهن ، كما يقول عالم المنطق ، هو شىء فريد فى نوعه ، يؤلف فئة قائمة بذاتها ٠ ولكن لما كان مفهوم الذهن أساسيا فى مجال المصطلحات الفلسفية ، فلابد لنا من الوصول الى نوع من الفهم لمعناه ٠

التمييز بين الذهن والمخ : يلاحظ أولا أن الطلاب يخلطون على الدوام تقريبا فى تحديد العلاقة بين «الذهن» و «المخ» بدقة ٠ ومن حسن الحظ أنه ليس من العسير على أذهاننا فهم هذا التمييز ، من حيث ما يتضمنه من مصطلحات ٠ ولنضرب لذلك مثلا : فالجملة السابقة قد تضمنت لفظ « أذهاننا » ، ومن غير المحتمل أن يجد القارىء أية صعوبة فى فهم عبارة « ليس من العسير على أذهاننا فهم هذا التمييز » ٠ ولو كانت هذه الجملة قد تضمنت لفظ « مخنا » لكان من المؤكد أن يشعر القارىء بشىء من الدهشة ، ذلك لأن المخ عضو مادى ، وهو موجود فى الزمان ، وله وزن يقدر بحوالى خمسين أوقية (فى الذكر البالغ) ،

كما أن له علاقة وظيفية محددة ببقية التركيب المادى للكائن العضوى · ولقد رأى معظمنا أمخاخا ، محفوظة فى زجاجات على رفوف المعامل ، أو فى مكانها الطبيعى من تجويف جمجمة ضفدعة أو قطة يجرى تشريحها فى درس البيولوجيا · وبالاختصار فالمخ شىء مادى ، يتميز بأنه ملموس و «موضعى» شأنه شأن الكرسى أو الحجر · وهو بهذا الوصف خاضع لكل القوانين التى تؤثر فى الأشياء المادية (كالجاذبية) ، فضلا عن تلك التى تسرى على المادة العضوية (كالتحلل) · وهكذا تكون الجملة السابقة قد تضمنت معنى هزيلا جدا لو كانت قد تحدثت عن ضرورة « فهم مخنا لهذا التمييز » ، ذلك لأننا لانفهم التمييزات بواسطة أشياء مادية ، ولكننا نوضح التمييزات المتعلقة بالأشياء المادية · أما اذا كانت الجملة قد ذكرت شيئا عن « ثقب فى المخ » ، فان الجملة عندئذ يكون لها معنى ·

فما هو «الذهن» اذن ؟ ان لفظ « الذهن » من أكثر الألفاظ استخداما فى المناقشات العقلية ، وقد أوردنا وصفا لنظرة الى العالم (هى المثالية) ترتكز على الذهن بوصفه الحقيقة النهائية · فان لم يكن الذهن يشغل مكانا ، أو له ثقل ، ولم يكن يتأثر بالقوانين الآلية أو الفيزيائية ، ولا يمكن تحديد موقعه فى بقعة مكانية محددة ، فما هو اذن ؟ وأين هو ؟ وما علاقاته بعالم الأشياء المادية ، وضمنها الجسم والعالم الطبيعى بأسره ؟

هذه المسائل ، ومعها عدة مسائل ثانوية ، هى موضوع الفصل الحالى · فسوف نبدأ أولا ببحث الآراء الرئيسية فى طبيعة الذهن ذاته · ثم ننتقل الى مشكلة العلاقات بين الذهن والجسم ، ولا سيما ذلك الجزء من الجسم ، الذى يعرف بالجهاز العصبى المركزى ، والذى يشمل المخ · وبعد ذلك ينبغى علينا أن نستكشف منطقة الحدود الواقعة بين مشكلة الذهن ومشكلة المعرفة ، وهى المنطقة التى تعد أهم مشكلاتها هى العلاقة بين الذهن وبين العالم الخارجى الذى يمر بتجربة الذهن · وأخيراً ينبغى أن نكون ميتافيزيقيين لفترة وجيزة ، ونتأمل نظريا فى العلاقة بين الذهن وبين الواقع بوجه عام · وكما هو واضح ، فان أمامنا فصلا بأكمله لمعالجة هذا الموضوع ·

النظرة الجوهرية الى الذهن

كانت هناك آراء متعددة حول طبيعة الذهن ، ما زالت كلها تقريبا تجد لها أنصارا بين جماعات كبيرة أو صغيرة من المفكرين · ومن حسن الحظ — فيما يتعلق بالتحليل الذى نقدمه — أن هذه الآراء المتعددة يمكن أن ترد بشىء من السهولة الى أربعة مواقف أو خمسة ، وحسبنا فى مدخل الى الفلسفة كهذا أن نكون فكرة واضحة عن هذه الآراء · أول هذه الآراء ، وأهمها من الوجهة التاريخية ، هو النظرة الجوهرية · (١) وكما توحى هذه التسمية ، فهى تنظر

الى الذهن على أنه جوهر ـ أى شىء أو كيان • على أن المفهوم العام للجـوهر لا يتضمن الوجود المادى وانما الوجود المستقل ، كما رأينا فى الفصل السابق ، فالجوهر هو ما يوجد فى ذاته وبذاته ، لا بوصفه حالا لشىء آخر • فهو مايتلقى التعديلات ولكنه لا يعتمد على هذه التعديلات (أو على أى نوع من العلاقات) لكى يستمد منها وجوده • واذن ، فمهما تكن علاقات الذهن بالجسم أو بالعالم الخارجى ، فانه (تبعا لهذا الرأى الجوهرى) لا يعتمد على هذه العلاقات فى وجوده • فهو ، بوصفه جوهرا روحيا ، مكتف بذاته وموجود فى ذاته •

هذه النظرة الى الذهن كان لها من التأثير فى الفكر الغربى ما يسمح لنا بالتنبؤ بأن تسعة على الأقل من كل عشرة طلاب يكونون مؤمنين بها عند بدء دراستهم للفلسفة أو علم النفس • فهى تمثل الموقف التقليدى للمسيحية ، وهى تنسجم مع ذلك الموقف الذى سنرى بعد قليل أنه أكثر المواقف الميتافيزيقية شيوعا ، وهو « ثنائية الموقف الطبيعى common-sense dualism » (الفصل العاشر) • بل اننا نكون منطقيين تماما لو أطلقنا على هذا الرأى اسم «المذهب الجوهرى للموقف الطبيعى» : اذ أننا بطبيعتنا ننظر الى ذهننا على أنه كيان لا مادى يوحد بين تجاربنا التى تحدث من لحظة لأخرى • فنحن ننظر الى الذهن على أنه ما تكون لديه هذه التجارب المتعددة ـ أى ما يدركهـا أو يفكر فيها أو يريدها • ونحن نتصوره كيانا يكمن من وراء كل الحوادث الذهنية ، وفاعلا تحدث بواسطته وتنتمى اليه • والذهن ، فى لغة الحديث اليومى ، هو « ما يمر بالتجارب » • فمما يتفق مع الموقف الطبيعى أن نعتقد أن هناك لبا ثالثا لايتغير أساسا ، تكمن فيه هذه التجارب وتتوحد بواسطته • ويستخدم دعاة الجوهرية عادة لفظ «النفس» ، بدلا من لفظ «الذهن» الأحدث عهدا ، غير أن المفهوم ذاته متشابه الى حد بعيد ، سواء أكان من يستخدمه هو أفلاطون أم المثالى الحديث • وهكذا فان الألفاظ الرئيسية التى يشيع استخدامها فى هذه المدرسة هى ألفاظ المفارقة للجسم ، والوحدة ، والجوهرية ، ويضاف الى هـذه الألفاظ الثلاثة عادة لفظ رابع مستمد منها منطقيا ، هو الخلود •

نقد هيوم لفكرة الجوهرية : على الرغم من أن الاعتراضات قد أثيرت على هذه النظرية الجوهرية حتى قبل أن ينتهى أفلاطون من تعريفه له فان هـذه الهجمات لم تبلغ حد العنف الكفيل بجعل أنصار الجوهـرية يلتزمون موقف الدفاع الا فى القرن الثامن عشر • فقد كان هيوم ، الشكاك الاسكتلندى الكبير، من حدة الذهن بحيث أدرك أن الايمان بجوهر روحى ، مهما يكن منطقيـا أو مرضيا من الوجهة الدينية ، لا يستند الى أى أساس من تجربتنا الفعلية • ولقد

---

(١) اننى أعلم أن موريس Morris فى كتابه «ست نظريات فى الذهن Six Theories of Mind » يميز بين مايسميه بالرأى الجوهرى substantial والرأى الشيئى substantive • ومع ذلك فان من الصعب جدا الاحتفاظ بهذا التمييز ، فضلا عن أنه مما يصعبفهمه على معظم الطلاب المبتدئين •

كان المفكرون السابقون مباشرة على هيوم ، ولا سيما ديكارت وباركلى ، قد ذهبوا الى معرفتنا لذهننا أو ذاتنا هى أكثر المعارف التى يمكننا اكتسابها يقينية • فديكارت ، الذى بدأ استدلاله بالعبارة المشهورة « أنا أفكر •• اذن أنا موجود » ، قد جعل من الوضوح الذاتى المزعوم للذهن الجوهرى أساسا لمذهبه كله • وهكذا فان هؤلاء المفكرين السابقين على هيوم قد جعلوا من الاستبطان أو المعرفة الذاتية نقطة بداية لكل بحث عقلى • وقد وافق هيوم على هذا المعيار الاستبطانى على مضض ، ثم شرع يطبقه نقديا على الموضوع المفضل لدى القائل بفكرة الجوهرية ـ أعنى الذهن ذاته ، فكانت النتائج سلبية تماما ، اذ لم يستطع أن يهتدى الى كيان جوهرى من أى نوع • والحق أن الحجة التى دلل بها هيوم على وجهة نظره هى مثال للاستدلال النقدى يبلغ من الروعة حدا جعله واحدة من أكثر الفقرات التى يشيع اقتباسها بين المؤلفات الفلسفية كلها :

« من الفلاسفة من يتصورون أننا فى كل لحظة واعون داخليا بما نسميه ذاتنا ، وأننا نشعر بوجودها واستمرارها فى الوجود ، وأننا واثقون من هويتها وبساطتها الكاملة الى حد لا نحتاج معه الى دليل ••• أما أنا ، فانى عندما أتوغل بكل عمق فيما أسميه ذاتى ، أعثر دائما على ادراك أو احساس محدد معين ، بالحرارة أو البرودة ، والضوء أو الظل ، والحب أو الكراهية ، والألم أو اللذة ، ولا أستطيع أبدا أن أقتنص ذاتى فى أى وقت دون ادراك ، أو أن ألاحظ أى شىء ما عدا الادراك • وعندما تتوقف ادراكاتى خلال اية فترة ، كما فى حالة النوم العميق ، فانى أظل طول ذلك الوقت غير شاعر بذاتى ، ويمكن القول حقا أننى لا أوجد ••• فما الذات الا حزمة أو مجموعة من الادراكات المختلفة ، التى تتعاقب بسرعة لا يمكن تصورها ، وتظل فى صيرورة وحركة دائمة •• ان الذهن نوع من المسرح ، تظهر فيه عدة ادراكات متعاقبة ، فتمر ، وتمر من جديد ، وتتباعد ، وتمتزج على أنحاء لا حصر لها من المواقف والأوضاع • غير أن من الواجب ألا ندع التشبيه بالمسرح يضللنا • فالادراكات المتعاقبة وحدها هى التى تؤلف الذهن •• » (٢)

وهكذا فان هيوم بعد أن أفرغ من النظرة الجوهرية الى الذهن كل ما فيها من حشو ، صاغ رأيا يمكن تسميته بالنظرة الفعلية actualist الى الذهن • هذه النظرية تنمو منطقيا من الاستدلال الذى اقتبسناه منذ قليل : فما الذهن الا مجموعة كومة من التجارب • و « حزمة من الادراكات » ، تربطها معا قوانين معينة للتداعى •

وليس ثمة لب باطن أو أساس روحى يستخدم فى توحيد مختلف الحوادث الذهنية • ولا توجد الا الحوادث ذاتها ، التى ترتبط عشوائيا وفقا لما يطلق عليه هيوم اسم « العادات » • وبغض النظر عما فى افتراض وجود فاعل يقوم بالتوحيد أو كيان فى قلب تجربتنا ، من ارضاء لتفكيرنا المنطقى

أو حاستنا الجمالية ، فان هيوم يتشبث بموقفه : فلا الاستبطان ، ولا أية طريقة أخرى فى المعرفة ، تكشف لنا عن شىء كهذا · والأمر المشاهد بالفعل هو أن أذهاننا ليست الا تلك التجارب الدائمة التغير ، التى ترتبط فيما بينها ارتباطا غير وثيق عن طريق التداعى ·

رأى «كانت» فى الذهن : على الرغم من أن «أمانويل كانت» قد استيقظ بفضل تحليل هيوم من الايمان القطعى بوجهة النظر الجوهرية ، فانه لم يستطع أن يظل قانعا بتلك النتائج التى هى أقرب الى الفوضوية ، والتى انتهى اليها هيوم · لذلك انتقل الى ادخال تعديل على هيوم كان له تأثيره الهائل · ففى رأى كانت أن عيب الموقف الجوهرى التقليدى ليس تعارضه مع التجربة ، بقدر ما هو تناقضه الذاتى المنطقى ، ذلك لأن المذهب الجوهرى يرى أننا نستطيع معرفة ذهننا أو ذاتنا بوصفها موضوعا للمعرفة بنفس الطريقة التى نعرف بها أى شىء فى العالم الخارجى · غير أن من المستحيل فى رأى كانت ، أن تكون الذات فى أن واحد موضوعا وذاتا فى علاقة المعرفة · فانا لا أستطيع أبدا أن أعرف نفسى بوصفى ذاتا ، ولكنى أعرف نفسى فقط بوصفى موضوعا · ونحن لا نستطيع أن نعرف أنفسنا الا بوصفنا «مفعولا به » لا بوصفنا « فاعلا » · وعندما ننظر الى هذا المفعول به القابل للمعرفة ، نكتشف ما سبق أن اكتشفه هيوم بالضبط : أعنى تعاقبا متصلا للحالات الذهنية أو « التجارب » ·

ولقد كان الأمر الذى أخذه كانت على تحليل هيوم هو اخفاقه فى تأكيد وحدة الذهن بما فيه الكفاية · فليست قوانين التداعى وحدها — أعنى التلاصق contiguity والتعاقب والتشابه — بكافية لتحويل حزمة متجمعة من الاحساسات الى كل من أى نوع · فالتداعى مثلا يفترض الذاكرة ، والذاكرة بدورها تفترض شيئا يقوم بالتذكر · وعلى الرغم من أن كانت قد أطلق على هذا العامل الموحد اسما شديد التعقيد هو « الوحدة التركيبية للوعى الذاتى the synthetic apperception of unity » ، فيكفى — بالنسبة الى غرضنا الحالى — أن نفهمه على أنه عامل ليس جوهرا ولا كيانا ، وانما هو مبدأ منظم أو موحد يقوم بمهام أكثر كثيرا من مجرد « الربط » بين مجموعة الاحساسات والحوادث الذهنية · وفضلا عن ذلك فان هذا المبدأ أو الفاعلية ايجابى نشط ، ومن ثم فهو مختلف تماما عن ذلك الكيان السلبى السكونى الذى تصوره أفلاطون ومعظم القائلين بالجوهرية منذ عهد أفلاطون · وعلى حين أنه قد استخدمت أسماء كثيرة للتعبير عن هذه النظرة الكانتية الى الذهن ، فان اسمى «الترنسندنتالى» و «العضوى» هما الأفضل · وسوف نستخدم اللفظ الأخير ، على سبيل التيسير ، ما دام يفيد فى تأكيد الطابع الموحد والعضوى للذهن ·

وأخيرا ، فمن الواجب أن نلاحظ أن رأى كانت يمثل موقفا توفيقيا · فهو يحاول وضع نظرية فى الذهن تتمشى مع ملاحظتنا الفعلية للذهن عن طريق

الاستبطان ، وتعمل أيضا حسابا للوحدة الخاصة التى يبدو أنها تميز أذهاننا كما تعرف بالنسبة الى ملاحظ آخر · وهكذا تصـور كانت أنه ، بافتراضه فاعلا موحدا ، قد تمكن من تلبية كل من المطلبين ـ حتى لو كان ذلك يحتم اخفاء جهلنا بطبيعة هـذا الفاعل وراء اسم مهول · أما المنطقى التجريبى الحديث (كما سنرى فى الفصل الحادى عشر) فيرى أن مثل هذه الموجودات غير القابلة للتحقيق ليس لها فى الفلسفة مكان أكثر مما لها فى العلم · ولكن «كانت» كان يتفلسف على أساس التراث السائد فى عصره عندما قال بهذا الفاعل الموحد الفرضى ·

النظرة المـادية الى الذهن

وفى الطرف المقابل للنظرة الجوهرية التى يقول بها المثالى ، نجد مايمكننا أن نسميه بنظرة الهوية identification theory التى يقول بها المادى المتطرف ومعظم السلوكيين المعاصرين · والقضية الرئيسية لهـذه المدرسة بسيطة : «فالذهن» وكل أوجه نشـاطه يتألف من حركات شديدة التعقيـد فى المخ ، الجهاز العصبى المركزى ، وأعضاء جسمية أخرى (أحيانا) · وبعبـارة أخرى ، فالظواهر النفسـية فى هوية مع الظواهر المـادية ، وما الحوادث الذهنية الا تغيرات جسمية معينة ، ولا سيما تلك التىتتعلق بالجهاز العصبى المركزى · وهكذا ينتهون الى رأى يتمشى مع الموقف المـادى العام ، ويقول انه ليس ثمة شىء اسمه « العالم النفسى » ، فلا وجـود للذهن بما هو كذلك ولا مبرر للفظ « الذهن » أو « الذهنى » الا بوصفه تصـنيفا مريحـا لأنواع معينة من الأحداث المـادية ·

النتائج الواحدية للمادية : هذا العرض الموجز للفرض المـادى هو ذاته كاف لكى يبين لنا أننا لسـنا ازاء مذهب متطرف فحسب ، بل مذهب ينتمى الى فئة مختلفة تماما عن تلك التى تنتمى اليها الآراء الثلاثة التى نوقشت من قبل · فنحن هنا ، فى الواقع ، ازاء رأى مختلف من الوجهة الميتافيزيقية، كما سنوضـح بالتفصيل فى فصل تال (الفصل التاسـع) ، ذلك لأن الآراء الثلاثة الأولى ، مهما يكن اختلافها فيما بينها ، تنطوى كلها على نظرة ثنائية الى الواقع · وهى كلها تفترض تمييزا كيفيا بين الذهن والجسم : فأيا كانت طبيعة الذهن ، فهو شىء منفصل عن التركيب المادى للجسم · بل ان الموقف المتطرف الذى اتخذه هيوم ينطوى ضمنا على تمييز كيفى بين الاحساسات أو الادراكات ، التى تكون الذهن بتجميعها سويا ، وبين المخ المادى أوالجهاز العصبى الذى تحل فيه هذه التجمعات · كذلك فان « الوحدة التركيبية للوعى الـذاتى » كانت هى قطعـا ذات طـابع نفسى أو روحى ، أيا كانت طبيعتهـا الأخرى · ولما كانت النظرة الجوهرية تعرف بأنها الرأى القـائل ان الذهن كيـان أو جوهر روحى ، فان النتائج الضمنية الثنـائية لهذا الموقف بادية للعيـان ·

وفى مقابل هذه الآراء الثلاثة ، تقول المادية بنظرية واحدية صارمة : فالذهن هو ذاته التغيرات المعقدة الدقيقة التى تحدث فى الجهاز العصبى وجهاز الغدد ، ولا شىء غير ذلك • وليس ثمة فارق كيفى هنا ، ما دام العالم المادى أو الجسمى هو كل مايوجد • والنشاط (الذى يعنى نوعا من الحركة) فى أجزاء معينة من العالم المادى هو ما نطلق عليه ، على سبيل التيسير ، اسم «الذهن» • وبالاختصار «فالذهن» اسم سهل لخرافة منهجية مريحة ، ولكنه لا يدل على كيان أو فاعل منفصل •

مغالطة الرد : لقد وصفنا الموقف المادى بأنه «متطرف» • غير أن خصومه المستائين (ولا سيما المثاليين) يطلقون عليه أوصافا أعنف من هذه بكثير • بل ان صاحب المذهب الطبيعى ذاته ، الذى قد ينتظر منه أن يكون أكثر الناس تعاطفا ، يشعر عادة بأن المادية تقع هنا فى ذلك الخطأ المسمى بمغالطة الرد the reductive fallacy ــ وهو الخطأ الفكرى الذى تتعرض له بوجه خاص المذاهب المتطرفة ، الروحية منها والمادية ، والمغالطة فى الحالة الراهنة تتعلق بالادعاء بأن الذهن « ليس الا » مادة • فعلى حين أن كل علماء النفس المعاصرين ، على الأرجح ، قد يعترفون بأن الظواهر الذهنية لا يمكن أن توجد الا بوجود أحوال جسمية سابقة ، فان السلوكيين المتطرفين هم وحدهم الذين يستدلون من ذلك على أن الذهنى «ليس الا» الجسمى ، ولكن باسم آخر ذلك لأن أية هوية كهذه بين فئتى الوجود هاتين ، كما سنرى فيما بعد عندما نتعمق فى مشكلة الميتافيزيقا ، تتنافى مع تجربتنا ومع لغتنا معا • فمهما يكن مقدار اعتماد الظواهر الذهنية فى وجودها على الظواهر المادية ، فان فئتى التجربة هاتين ليستا فئة واحدة ، ولا يمكن أن يفيد أى تبسيط ردى (reductive) كذلك الذى تحاول المادية القيام به ، فى الوصول الى التوحيد بين كل منهما • وحتى لو سلمنا بأن الذهنى لا يمكن أن يظهر بدون المادى (وهو موقف يقول به المذهب الطبيعى وينكره المذهب المثالى) ، فان الذهنى ما ان يصل بالفعل الى هذا الوجود المعتمد ، حتى يصبح منتميا الى نمط مختلف تماما من أنماط الوجود • فقد لا تكون للذهن أولية ميتافيزيقية (حسب قول المثالى) ، غير أن لديه قطعا وجودا متميزا من الناحية الكيفية • (١)

النظرة الوظيفية الى الذهن

اقترح البعض النظرية الوظيفية functional ، فى محاولة لصياغة رأى عن الذهن يعمل حسابا لتجربتنا ، ويتمشى تماما فى الوقت ذاته مع العلم الحديث ولكن من سوء الحظ بالنسبة الى أغراضنا الراهنة ، أن هذا الرأى الوظيفى هو عادة رأى يصعب على الطلاب فهمه ما لم يكن لديهم ، قبل

---

(١) سوف نناقش هذه المسألة بشىء من التفصيل فى الفصل التاسع ، عندما نقارن بين الواحدية الروحية والواحدية المادية •

الشروع فى دراسة الفلسفة ، المام واسع بعلم النفس • ومع ذلك فان دراستنا الموجزة للمذهب الوظيفى فى الفصل السابق كفيلة بأن تجعل هذا المفهوم مألوفا الى حد ما •

يبدأ صاحب النظرة الوظيفية بنقد مغالطة الرد فى المذهب المادى ، وهى المغالطة التى عرضناها منذ قليل • واذ يرفض المذهب الوظيفى كل الآراء الثنائية (ولا سيما الرأى الجوهرى) ، فضلا عن الواحدية المتطرفة للمذهب المادى ، فانه يعترف بأن من المحال وجود تفكير بلا مخ ، ولكنه يرفض أن يوحد بين الاثنين على أساس هذه الحقيقة • فالاعتراف باعتماد س على ص ليس معناه ارجاع س الى ص ، ولا هو ضمان لاستنتاج أن س هى بالتالى غير حقيقية • فصاحب النظرية الوظيفية يرى أن « الذهن » هو مجموعة أو فئة من الوظائف ، وليس مجرد مخ مادى ، أو جوهرا روحيا بسيطا • ذلك لأن القول بأن الذهن كيان أو جوهر روحى لا يعنى شيئا ، اذ أن علاقة هذا المفهوم بتجربتنا تبلغ من الضآلة حدا يجعل اللفظ لا يعنى شيئا • ومن جهة أخرى فالقول بأن الذهن هو المخ ليس الا كلاما فارغا — أو على الأصح كلام لا معنى له : فمثل هذا الحكم لا يقع خارج نطاق التجربة (كما هى الحال فى المذهب الجوهرى) وانما الأصح أنه يناقض تجربتنا ، التى هى — كما هو واضح — تجربة فيها نمطان أو عالمان للوجود •

الذهن هو ما يفعله الذهن : وباختصار فالمذهب الوظيفى يرى أن الذهن هو ما يفعله الذهن • وأفضل تشبيه هنا هو التشبيه بمجال الفيزياء • فالفيزيائى يرى أن الكهرباء لايمكن أن تعرف الا على أساس نشاطها • فليس فى وسع أى عالم أن ينبئنا بما تكونه الكهرباء « فى ذاتها » ، وانما هو لايستطيع أن يجيب عن هذا السؤال الا بتعداد لما تستطيع الكهرباء أن تفعله• فالكهرباء فى نظر علم الفيزياء هى ما تفعله ، وهى لا تعرف الا على أساس وظيفتها • ومن ثم فان أى تعريف علمى لها ينبغى أن يكون وظيفيا بالمعنى الدقيق • وكذلك الحال فى كثير من المفاهيم الأساسية الأخرى للعلم • «فالطاقة» مثلا تعرف بأنها القدرة على القيام بالعمل ، و «طبيعتها» هىهذه القدرة أو وظيفة أداء العمل هذه ، وهذا هو كل ما تعرفه الفيزياء ، أو تحتاج الى أن تعرفه ، عنها • أما الكهرباء أو الطاقة كما هما فى ذاتهما — أى بمعزل عن وظائفهما — فالعلم لا يعرف عنهما شيئا • بل ان نفس تصور تعريف غير وظيفى لأى منهما هو شيء لا معنى له فى نظر العلم • والواقع أن معظم العلماء يتفقون مع التجريبيين المنطقيين المحدثين الذين يذكرون أن مجرد الكلام عن طبيعة الكهرباء « فى ذاتها » هو لغو لفظى ، ما دامت أية نظريات تتعلق بهذه الطبيعة المزعومة غير قابلة للتحقيق •

والواقع أن النظرة الوظيفية الى الذهن تتوسع فى هذا الرأى بحيث تمده

الى المجالين النفسي والفلسفي · فهى تذهب الى أن قوام الذهن هو أوجهنشاط وقدرات معينة للكائن العضوى · فالذهن هو ، الى حد بعيد ، ما يفعله الكائن العضوى · وهناك ، الى جانب أوجه نشاطنا الجسمى ، أوجه نشاط ذهنية ، كالتفكير والشعور والتذكر · والذهن هو مجموع أوجه النشاط هذه ، ومن هنا فهو وجه من أوجه النشاط الكلى للكائن العضوى ، أو سلوكه · ومع ذلك ينبغى أن يلاحظ أن هذا الرأى الوظيفى لا ينظر الى الذهن على أنه «شيء» يقوم بأوجه النشاط الخاصة أو غير الجسمية هذه · فليس ثمة لب مركزى أو فاعل موحد أو « شخصية » تقف من وراء أوجه النشاط هذه ، كما لو كانت مشجبا تعلق أوجه النشاط هذه عليه · ذلك لأن الشخصية ليست بأقل وظيفة من الذهن · بل أننا نستطيع تعريف الشخصية بأنها الأوجه الاجتماعية للذهن : فهى مجموع أوجه الذهن القاهرة «للشخصيات» الأخرى · وفى الفرد السوى ، تتكامل هذه الأوجهالمتباينة أو تتوحد ، غير أن «الشخص» أو «الذات» لا ينبغى النظر اليه على أنه فاعل مستقل له هذه الأوجه أو يقوم بهذا النشاط · فهو وهى شىء واحد · ومرة أخرى ، فلنقل ان الذهن هو ما يفعله ·

مشكلة الذهن والجسم

من المنطقى أن ننتقل من هذه المشكلة الشائكة ، مشكلة طبيعة الذهن ، الى بحث العلاقة بين الذهن والجسم · وعلى الرغم من أن علم النفس قد أخذ على عاتقه ، جزئيا ، بحث هذا الميدان الخاص ، فان الفلسفة ما زالت تهتم بهذه المسألة اهتماما كبيرا · كذلك فان التطورات التى طرأت على علم النفس لم تفلح فى حل المشكلة ، ولذا فلايزال هناك مجال للفيلسوف ليدلى بدلوه ، ويتقدم بنظرياته وتأملاته ، فى هذا الميدان ·

والقسمان الواضحان اللذان تتشعب اليهما الآراء المتعددة حول هذهالعلاقة هما النمط الواحدى والنمط الثنائى · ولقد كانت الآراء الثنائية هى الأقوى تأثيراً بكثير ، من الوجهة التاريخية ، من بين هاتين الفئتين · وهذا أمر غير مستغرب ، اذ أن الثنائية ، كما أوضحنا من قبل ، تعبر عن وجهة نظر الموقف الطبيعى · وفضلا عن ذلك فان المسيحية تستتبع القول بنزعة ثنائية واضحة، ومن المعروف ، بالنسبة الى الفلسفة الغربية ، أن أكثر الآراء عن الذهن تمشيا مع تعاليم المسيحية هى التى كانت تتفوق على غيرها عادة · وبالنسبة الى الموقف الطبيعى ، فانه يبدو لنا من الواضح تماما أننا مكونون من جسم وذهن مجتمعين ، بحيث ان ارجاع أحدهما الى الآخر (على النحو الذى يقتضيه أى مذهب واحد) يبدو أمراً لا يتصور · لذلك فاننا سنبدأ بعرض النظريات الثنائية ، محاولين بذلك الانتفاع من وجهة نظر الموقف الطبيعى ، ومن تجربة الطالب فى آن واحد ·

نظرية التأثير المتبادل : تعد نظرية التأثير المتبادل interactionism أشمل النظريات الثنائية فى العلاقة بين الجسم والذهن وأوسعها تأثيرا . وهذه النظرية تذهب بالاختصار الى أن الذهن والجسم يمثلان نظامين مستقلين للوجود لا يمكن ارجاع أحدهما الى الآخر ، غير أن فى استطاعة كل منهما أن يمارس فاعليته على الآخر أو يؤثر فيه . ولهذه النظرية ميزة كبرى ، هى أنها تبدو متفقة مع تجربتنا اليومية ، ذلك لأننا نستطيع أن نقرر أن نرفع ذراعا (أى أن تكون لنا تجربة « ذهنية » خالصة بشأن موضوع مادى) فنجد الذراع قد ارتفع بالفعل . وعلى العكس من ذلك ، فكلنا قد جربنا تأثير التعب أو المرض أو العقاقير المخدرة فى عملياتنا الذهنية ، فعندما يضطرب الجسم على أى نحو ، يكون التفكير عادة مضطربا أو مشوها . والواقع أن هذه التجارب تبلغ من الشيوع حدا يصعب معه على الطلاب أن يدركوا امكان وجود أى رأى آخر غير نظرية التأثير المتبادل . غير أن هناك ، لسوء الحظ، اعتراضات خطيرة جدا توجه الى الموقف القائل بالتأثير المتبادل . ولقد أدت نقاط الضعف هذه ، التى يرى كثير من المفكرين أن منها واحدة أو اثنتين تقضيان على النظرية تماما ، الى ظهور النظريات المنافسة . ويمكن القول ان كل هذه الآراء البديلة تقريبا قد وضعت من أجل تجنب العناصر المعترض عليها فى نظرية التأثير المتبادل ، ومن هنا فان من الضرورى لنا أن نكون صورة واضحة عن هذا المذهب وعن الاعتراضات الأساسية التى أثيرت ضده .

الحجج المضادة لنظرية التأثير المتبادل : أولى نقاط الضعف فى نظرية التأثير المتبادل هى أننا نجهل تماما كيف يحدث هذا التأثير المتبادل المزعوم . فاذا سلمنا بأنه يبدو من الممكن فى نظرى أن أرغب فى رفع ذراعى ثم أنفذ هذه الرغبة ، فان علم النفس الحديث ذاته لا يستطيع أن ينبئنا الا بالقليل جدا عن الطريقة التى يؤثر بها الفكر فى العضلات والمفاصل اللازمة لرفع الذراع بالفعل وهكذا فان جهلنا بهذه المسألة لا يكاد يقل عما كان عليه عندما قدم ديكارت ، فى أوائل القرن السابع عشر ، عرضه الكلاسيكى للمذهب الثنائى . فقد كان ديكارت يقول بنظرية تبدو لنا اليوم ممتنعة ، مؤداها أن الغدة الصنوبرية (التى توجد فى منتصف المخ) هى نقطة الالتقاء أو «البوابة» التى تتحول بها الأفكار غير الممتدة وغير الجسمية الى تنبيه يحرك الجسم المادى الممتد (الذى يشغل مكانا) . وعلى العكس من ذلك فان هذه الغدة الصنوبرية كانت هى الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى (كوخزة الدبوس مثلا) الى احساس أو الى « فكرة » .

والاعتراض الرئيسى الثانى على نظرية التأثير المتبادل هو استحالة تصوره ذلك لأن الكثير من خصوم هذه النظرية يرون أن فكرة ديكارت ليست أكثر امتناعا من الفكرة القائلة أن شيئين بينهما هذا القدر من التنافر الذى يوجد بين الذهن والجسم يمكن أن يكون بينهما تأثير متبادل من نوع ما . فالفرق الكيفى بينهما أعظم بكثير من أن يسمح لنا حتى بتصور امكان حدوث تأثير

سببى متبادل • ذلك لأنه لا يوجد سر واضح فى الطريقة التى يستطيع بها شيئان ماديان أن يؤثر كل منهما فى الآخر (كما فى حالة الاصطدام مثلا) ، كما أن تأثير حادث ذهنى فىالآخر هو قطعا ظاهرة مألوفة أخرى — كمايحدث عندما تؤدى رائحة (وهى احساس) الى استعادة ذكرى (وهى صورة) • أما تصور قيام حادث ذهنى باحداث تغيير فى موضوع مادى أو العكس ، فهو أمر واضح الامتناع •

رد القائل بنظرية التأثير المتبادل : توجد لدى القائل بنظرية التأثير المتبادل ردود عاجلة على هذين الاعتراضين الأولين الموجهين الى نظريته • فهو يتناول هذين الاعتراضين بالترتيب العكسى ، فيشير الى أن حجة « استحالة التصور » ليست حجة على الاطلاق ، ذلك لأن تاريخ العلم حافل بأمثلة تحول فيها شيء يعد تصوره مستحيلا الى حقيقة واقعة • فبالنسبة الى الذهن الذى كان يعيش فى العصر الوسيط ، كان من المستحيل تصور امكان أن يعيش الناس على الجانب السفلى للعالم ، اذ أن من الواضح أن هذا يؤدى الى سقوطهم — وفضلا عن ذلك فمن ذا الذى يستطيع أن يعيش معلقا الى الأرض بقدميه ، مثلما تتعلق الذبابة بالسقف ؟ وفيما بعد كان من « غير المتصور » أن يستطيع الانسان الطيران ، اذ كيف يتسنى لوسيط رقيق كالهواء «عقلا» ، أن يحمل شيئا ثقيلا كجسم الانسان ؟ وهكذا يشير القائل بالتأثير المتبادل الى أن المسألة بالاختصار هى أن الدليل الوحيد على الواقعية هو الواقع ذاته • ففى استطاعتنا أن نقدم حججا منطقية على أن هذا الشيء أو ذاك لا يمكن عقلا أن يحدث أو يوجد ، ولكن اذا كانت تجربتنا الحسية تبين لنا أنهقد حدث أو وجد بالفعل ، فلن يؤدى افتقاره الى المنطق أو استحالة تصوره الى تغيير هذه الحقيقة •

وفضلا عن ذلك فان «الغموض» المزعوم ، المتعلق بطريقة امكان حدوث تأثير متبادل بين المادى والذهنى ليس حجة على الاطلاق • ففى النظام الطبيعى حوادث متعددة تعد «غامضة» بالمعنى الصحيح • فمن الجائز أنه لا يوجد قانون علمى توطدت دعائمه بقدر ما توطدت دعائم صيغة نيوتن العامة للجاذبية ، ومع ذلك فلا نيوتن ولا نحن نعرف كيف يتسنى لأشياء مادية تفصل بينها مئات الملايين من الأميال أن يؤثر بعضها فى بعض • وعلى حين أن اينشتين قد قدم الينا بضعة اقتراحات رائعة عن سبب حدوث ظاهرة — « التأثير عن بعد » هذه ، فان الطريقة الأساسية التى يحدث بها هذا التأثير ما زالت سرا غامضا • وانه لمن « غير المتصور » أن يكون فى استطاعة الأشياء التأثير بعضها فى بعض دون أن يحدث بينها اتصال ميكانيكى مباشر ، أو دون أن تبعث حركات فى وسيط معلوم معين ، قادر على نقلها ، مثلما يستطيع الهواء أو الماء نقل الموجات • ومع ذلك فلا يمكن أن يكون ثمة شك فى حقيقة الجاذبية ، مهما يكن من غموض هذا التأثير • وينتهى صاحب نظرية التأثير المتبادل الى أن الأمر قد يكون كذلك فى حالة التأثير النفسى المتبادل : فسواء أكنا قادرين على «تصوره» ، أم على تقديم تفسير مرض له ، أم لم نكن ،

فانه ، بوصفه واقعة خالصة ، يبدو أمرا لا يمكن انكاره . ومن ثم فعلى المنطق وعلم النفس أن يتهادنا مع هذه الواقعة ، سواء أكانا بهذه المهادنة سعيدين أم لم يكونا .

المذهب الآلى ومبدأ بقاء الطاقة

هناك اعتراض أخطر بكثير على نظرية التأثير المتبادل ، وذلك من وجهة نظر ذوى العقليات العلمية على الأقل ، ألا وهو ما يبدو أن هذه النظرية تستتبعه من خروج على مبدأ بقاء الطاقة . هذا المبدأ هو واحد من أشمل المبادىء التى صاغها العلم وأكثرها أساسية . ومفاده باختصار أن كمية الطاقة فى أى نظام فيزيائى تظل ثابتة . فمن الممكن تحويل هذه الطاقة ، أو حتى تبديدها فى جميع أرجاء النظام الكامل بحيث تظل داخليا ذى سكون ، غير أن المجموع الكلى للطاقة لا يمكن أن يزيد أو ينقص . على أن نظرية التأثير المتبادل بين الذهن والجسم تبدو متعارضة مع هذا المبدأ . ولنوضح ما نقول بذلك المثال الذى سبق لنا استخدامه : فاذا قررت أن أرفع ذراعى ثم نفذت هذا القرار ، فان الحادث الذى بدأ فى أول الأمر نفسيا بحتا ، ينتهى حادثا ماديا . وفى هذه الحالة يبدو أنه قد أضيفت كمية معينة من الطاقة الى النظام المادى للجسم من لا شىء . وبالعكس فلو أن تغيرا معينا فى العالم المادى ، مثل دق جرس ، قد انتهى الى احساس أو ادراك للصوت فى وعيى ، لبدا أن الطاقة الجسمية أو المادية قد تلاشت فى «الذهن» الذى هو عدم من الناحية المادية . وفى كلتا الحالتين يبدو أن مبدأ بقاء الطاقة قد خولف .

وهنا أيضا نجد لدى القائل بنظرية التأثير المتبادل اجابات سريعة ، وان لم تكن تبدو مقنعة بقدر ما كانت تبدو اجاباته على الاعتراضات السابقة . فهو يرد أولا بأن العلاقة السببية لاتنطوى بالضرورة على تحويل الطاقة (١) . فكل ما يلزم لاقامة علاقة سببية بين شيئين أو حادثين هو نوع من الاعتماد الضرورى لأحدهما على الآخر . وهذا الاعتماد قد ينطوى أو لا ينطوى على تحويل للطاقة . وثانيا فان تعبير أصحاب نظرية التأثير المتبادل عن العلاقة بين الذهن والجسم لايحول دون امكان حدوث تحويل فعلى للطاقة . فمن الجائز أن الطاقة النفسية تتحول الى طاقة جسمية ، والعكس بالعكس ، بحيث لا يكون فى الأمر خلق للطاقة أو تبديد لها . وبعبارة أخرى فان فرض التأثير المتبادل لا يستلزم افتراض نظامين مغلقين ، فمن الممكن النظر الى الكائن العضوى على أنه نظام كامل ، لا يكون الجسم والذهن الا أجزاء منه .

---

(١) انظر فى هذه النقطة : كننجهام ، المرجع المشار اليه من قبل .
ونوصى القارىء بأن يرجع الى مناقشة كننجهام بأسرها لمشكلة النفس والجسم ، اذ أنها تتميز بقدر غير عادى من الوضوح .

نظرية التوازى

ليس فى وسع أحد أن ينكر أن فرض التأثير المتبادل ، مهما يكن حكمنا النهائى عليه ، يستند بقوة على تجربة الانسان فى موقفه الطبيعى . أما النظرية التى سنعرضها بعد ذلك ، عن العلاقة بين الجسم والذهن ، فانها تدير ظهرها للموقف الطبيعى . وتحاول بهذه الطريقة الجذرية أن تستبعد بعض الاعتراضات الموجهة الى الآراء الأخرى . هذه هى نظرية التوازى parallelism ويكاد هذا اللفظ يشرح نفسه بنفسه : فالذهن والجسم يمثلان سلسلتين من الحوادث تتميزان بأنهما منفصلتان ، ومستقلتان ، ولا توجد بينهما رابطة سببية ، بل توجدان جنبا الى جنب فى تواز كامل . ويعترف أنصار هذا الرأى بأن لكل تغير ذهنى تغيرا جسميا مناظرا له ، وأن هذين التغيرين يصاحب كل منهما الآخر دائما وبالضرورة فى ارتباط وثيق . غير أن ما تتميز به هذه النظرية عن كل ما عداها هو أنها تنكر أية علاقة سببية بين الاثنين . فمهما يكن من حتمية الارتباط بينهما ، فانه ليس ارتباط تأثير ، فالذهن والجسم دائرتان مقفلتان ، لا تؤثر احداهما فى الأخرى . وهما ، كما اقترح البعض ، أشبه بشريكين فى رقصة أشباح دائمة لا تنتهى بعناق أبدا .

الاعتراضات على نظرية التوازى :

وجه خصوم نظرية التوازى – كما يمكننا أن نتوقع – انتقادات شديدة اليها . ولعل أكثر الألفاظ تداولا فى وصف هذه النظرية هو صفة «الاستحالة» أو «الامتناع» . ومع ذلك فقد دعا اليها اثنان من أعظم الشخصيات فى الفلسفة الحديثة ، هما اسبينوزا وليبنتس ، وكان لها مؤيدون قديرون حتى اليوم . ويبدو أن أقوى الاعتراضات الموجهة اليها هى : أنها أولا تخالف مبدأ التطور البيولوجى ، الذى يقول ان الكائنات التى تظل باقية فى الصراع من أجل الوجود هى تلك التى تكون لها قيمة وظيفية أو قيمة تمكنها من البقاء – أى تساعد الكائن العضوى على تحقيق تكيف أفضل مع بيئته . وهكذا فان فرض التوازى يجعل الذهن غير قابل للتفسير على الاطلاق ، ما دام لا يؤثر فى الجسم أو فى بيئته المادية . فكيف اذن أتيح للذهن أن يستمر فى الوجود ، وأن يزيد مقدرته وأهميته طوال مجرى التطور؟

ويعترض ثانيا على نظرية التوازى بأن نتائجها ممتنعة . فلا يمكن أن تكون نتيجتها المنطقية الا نوعا من مذهب شمول النفس panpsychism – أعنى المذهب القائل ان هناك « ذهنا » فى كل الأشياء وفى كل مكان من النظام الطبيعى ، ذلك لأنه اذا صح ما تقول به النظرية من وجود نوع من الارتباط الحتمى المتبادل بين الحوادث الجسمية والذهنية ، فان كل حادث ذهنى لا يناظره حادث جسمى فحسب ، بل ان كل حادث جسمى لابد أيضا أن يكون له نظير نفسى من نوعما . وهكذا فلن يكون هناك فقط نظير واع لكل التغيرات الجسمية (كالحركة اللولبية للأمعاء أو نمو الخلايا مثلا) ، بل ان الحوادث

المادية البحتة فى الطبيعة ، كتحال الصخور ، لا بد أن يكون لها بدورها نظير نفسى من نوع ما • ولقد اعترف بعض القائلين بنظرية التوازى صراحة بهذه النتائج التى تؤدى الى القول بشمول النفس — ومنهم ليبنتس مثلا — ولكن غيرهم ينفر من هذه النتائج المنطقية التى تبدو لا مفر منها فى نظر معظم خصوم هذه النظرية •

موقف ليبنتس

ربما كان أكثر دعاة نظرية التوازى اتساقا بين كبار الفلاسفة هو ليبنتس نفسه ، وهو عالم رياضى وميتافيزيقى ألمانى فى القرن السابع عشر (١) • والواقع أن المأزق العقلى الذى أدت به النظرية اليه ، فضلا عن الوسيلة اليائسة التى اضطر الى اتباعها للتخلص من هذه النتيجة ، تكشف عن تهافت وجهة النظر هذه • فقد واجه ليبنتس ، شأنه شأن كل المدافعين عن هذه النظرية ، مشكلة تفسير طريقة حدوث هذا التوازى ، وكذلك (ان أمكن) سبب وجود هذا الارتباط الدائم والعقيم بين الطرفين • ولعل الحل الذى أتى هو الحل الوحيد الذى يمكن اقتراحه فى هذا الصدد : فالله قد خلق مملكتين توأمتين ، هما مملكتا الذهن والمادة ، ثم ربط بينهما ربطا دائما عن طريق نوع من « الانسجام المقدر » pre-established harmony وقد استخدم ليبنتس ، لايضاح رأيه هذا ، تشبيه الساعتين المشهور • فمن الممكن أن نتصور صانع ساعات خبيرا يمكنه صنع ساعتين بلغتا من دقة التركيب وكمال الصنعة حدا يجعلهما ، بمجرد بدئهما معا ، يظلان يدلان دائما على نفس الوقت فى انضباط تام • فى هذه الحالة لن يكون هناك تأثير من الواحدة فى الأخرى ، ولا علاقة مع الأخرى ، ويظلان يعملان جنبا الى جنب فى موازاة مطلقة • وهكذا الحال فى سببية — من أى نوع — اذ لا حاجة الى هذا أو ذاك ومع ذلك فان حركاتهما تظل متوازية على الدوام ، بحيث تطابق كل دقة دقة ، وتتفق كل ساعة تماما مع الأخرى ، ويظلان يعملان جنبا الى جنب فى موازاة مطلقة • وهكذا الحال فى عالمى الجسموالذهن التوأمين • فالله قد وفق بين سلسلتيهما المستقلتين من الحوادث ، بحيث يتلاءمان على أكمل نحو ، والانسجام المقدر لا يخفق أبدا ، بل ان ظواهر العالمين تنسجم فى تواز مطلق طوال وجودها •

مذهب الظاهرة الثانوية

أدى عدم الاكتفاء بنظرية التأثير المتبادل وبنظرية التوازى معا الى وضع مجموعة من الآراء التى يمكن أن تعد كلها احتجاجات على هاتين النظريتين • ويتصف أحد هذه المواقف المحتجة بأنه ثنائى بدوره ، غير أن معظم الآراء المعارضة تحاول الوصول الى حل واحدى لمشكلة الذهن والجسم •

---

(١) عاش ليبنتس (١٦٤٦ — ١٧١٦) فترة خصبة من حياته فى القرن الثامن عشر • (المترجم)

أما الحل الثنائى البديل فهو مذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism هذه النظرية ، رغم ما يبدو على اسمها من تعقيد ، بسيطة نسبيا ،وهى تحظى بقبول غير قليل فى الوقت الحالى • ولقد صيغت فى الأصل على أنها رأى مادى فى الذهن ، وكانت لها على هذا الأساس شعبية كبيرة بين أنصار المادية فى القرن التاسع عشر • بل ان دعاتها اليوم لا يأتون الا من معسكر المذهب الطبيعى الآلى ، وذلك لأسباب ستتضح بمجرد أن نشرح النظرية • وتقول هذه النظرية ، بالاختصار ، ان العلاقة بين الذهن والجسم علاقة سببية، غير أن هذه ليست سببية متبادلة ، كما هى الحال فى مذهب التأثير المتبادل • فالتأثير يسير فى اتجاه واحد فحسب ، اذ أن التغيرات الجسمية تؤدى الى حدوث تغيرات ذهنية ، لا العكس • فليس النشاط النفسى الا نتاجا ثانويا ، والعملية الأساسية ذات طابع فيزيائى بحت • وهكذا يصبح الذهن مجرد ظاهرة مصاحبة أو ظل للنشاط الجسمى ، لا تأثير لها فيه • وكما يعبر برجسون عن هذا الرأى ، فان الذهن يغدو تبعا له مجرد هالة تتراقص فوق عمليات المخ • وهناك تشبيه أشهر من ذلك ، هو التشبيه بظل تلقيه عجلة دائرة • فليس للظل تأثير على العجلة أو على حركتها ، ولكنه هو ذاته معتمد تماما عليها فى وجوده وفى طابعه • وهكذا يصف سانتيانا الذهن فى عبارة رائعة بأنه « صيحة غنائية فى زحمة العمل » • فالشىء الأساسى والهام بحق هو النشاط الجسمى • أما الوعى المصاحب له فلا يمثل الا زخرفا غير وظيفى لهذا النشاط • ويضيف صاحب هذا المذهب قائلا أننا ، مثلما نتأثر فى كثير من الأحيان بالمظهر الخلاب أو الزخرف أكثر مما نتأثر بالشىء الأساسى ، فاننا هنا أيضا نتجه الى أن نجد فى هذه « الصيحة الغنائية » شيئا أهم بكثير مما يسمح لنا به الحكم الموضوعى الرزين على الأمور •

مذهب الظاهرة الثانوية والعلم : كانت أقوى مزايا هذه النظرية شبه الثنائية، أعنى نظرية الظاهرة الثانوية ، هى تأثيرها المثمر فى علم النفس وعلم وظائف الأعضاء معا • فهى قد شجعت دعاتها على البحث عن تفسيرات جسمية خالصة للظواهر الذهنية ، وقد أمكن القيام بكثير من الأعمال التجريبية المفيدة على أساس هذا الفرض • بل فرض الظاهرة المصاحبة هذا كانت له من النتائج المثمرة بوصفه منهجا ، مما يجعل المرء مترددا فى مهاجمته ، وان كان من الواجب أن نتذكر أن نجاحه بوصفه فرضا منهجيا لا يثبت كفايته من حيث هو موقف ميتافيزيقى شامل • فمن الملاحظ مثلا أن الحجة التطورية التى سقناها ضد مذهب التوازى ، يمكن أن تساق بنفس القوة ضد النظرية الحالية • فاذا كان ما يساعد الكائن العضوى فى الكفاح للحصول على وسائل العيش وفى استمرار النوع هو وحده الذى يقدر له البقاء فى الصراع من أجل الوجود ، واذا كان الذهن أو الوعى مجرد « صيحة غنائية » وسط هذا الصراع ، فكيف أتيح له اذن أن يستمر فى الوجود ويزداد أهمية فى حياة الانسان ؟ وهكذا

نستطيع أن نختتم كلامنا عن مذهب الظاهرة الثانوية بتقديم حكم موجز عليها، فنقول ان نتائجها قد أثبتت قيمتها بوصفها فرضا عمليا ينطوى على منهج للبحث العلمى ، أما من حيث هى نظرة شاملة الى الذهن ، فان قيمتها تقل عن ذلك الى حد ما ·

آراء اسبينوزا وليبنتس

تمثل نظرية الظاهرة الثانوية التى عرضناها الآن مذهبا ثنائيا يتحول بالنسبة الى جميع الأغراض العملية ، الى واحدية منهجية · أما النظرية التى يتعين علينا بحثها بعد ذلك ، فتمثل واحدا من الموقفين اللذين يقولان بالواحدية · ولقد كان الهدف من اتخاذ كل من هذين الموقفين هو محاولة تجنب الصعوبات التى تبدو حتمية لا مفر منها فى أى حل ثنائى لمشكلة الذهن والجسم · ومع ذلك ، فان الحل الذى تقدمه احدى هاتين النظريتين يبدو مصطنعا ، شأنه شأن الحل الذى تأتى به نظرية التوازى · هذه النظرية هى نظرية الوجهين double-aspect theory ، التى ارتبطت بوجه خاص باسم اسبينوزا · وهى تذهب باختصار الى أن الذهن والجسم ليسا الا وجهين متقابلين لحقيقة نهائية واحدة تكمن من ورائهما · فهما أشبه بجانبى الورقة ، أو اذا شئنا تشبيها أفضل لقلنا انهما أشبه بالوجهين المقعر والمحدب لعدسة زجاجية · وبعبارة أخرى فان تسميتنا للحادث بأنه « جسمى » أو « ذهنى » تتوقف على الوجه الذى نلاحظه منه ـ أى على العلاقات التى ننظر اليه من خلالها ـ مثلما أن حكمنا بأن العدسة ينبغى أن توصف بأنها مقعرة أو محدبة يتوقف على العلاقات التى ننظر اليها من خلالها ·

الاعتراضات على نظرية الوجهين : على الرغم من أن المدافع عن هذا الفرض القائل ان الذهن والجسم ليسا الا صفتين توأمين لجوهر نهائى واحد يستطيع أن يتجنب الانتقادات الموجهة الى مذهب التوازى ، فانه يقع فى صعوبات خاصة به · فلما كان يرى الذهن والمادة حقيقة واحدة ، فانه لايحتاج الى الاتيان بتفسير مسرف فى الخيال كذلك الذى التجأ اليه ليبنتس · ومع ذلك يتعين عليه أن يحاول اقناع الموقف الطبيعى ، الذى ينظر الى المسألة عادة على النحو الآتى : أن تشبيه القوسين المحدب والمقعر تشبيه دقيق جدا ، ولكنه لا يكاد يكون تفسيرا للحقيقة القائلة أن تجربتنا بأسرها تشتمل على مجالين مختلفين تماما من مجالات الوجود · ففى استطاعتنا أن نسميها شيئا واحدا ، ولكن من الواضح أننا لا نستطيع ان نثبت انهما شىء واحد · وفضلا عن ذلك ، فمن الممكن الاعتراض بأن هذا التوحيد بين المجالين لا يكاد يكون تفسيرا على الاطلاق · فهو يحاول أن يتخطى مشكلة الذهن والجسم بأسرها عن طريق انكار وجودها : ولو كان الاثنان فى أساسهما شيئا واحدا فحسب ، لما كانت هناك أية صعوبة فى موضوع الصلة بينهما ·

وكثيرا ما تشعر الأذهان المعاصرة بأن نظرية الوجهين هـذه تقف موقفا يائسا ، بطريقتها الواحدية ، مثلما أن نظرية التوازى تقف موقفا يائسا بطريقة ثنائية ٠ ففى كلتا الحالتين يثور العقل فى موقفه الطبيعى ، ويجد الطلاب المبتدئون عادة أن المذهبين متساويان فى عمقهما ٠ ومن المؤكد أن كلا من هاتين النظريتين لا تقدم أى تفسير يستطيع العلم أن يتخذ منه فرضا مثمرا ، وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة وحدها لا تكفى لاستبعادهما من مجال البحث الفلسفى ، فانها تحملهما عبء البيئة الأثقل ٠ أما أنهما قادرتان أو غير قادرتين على حمل هذا العبء ، فذلك أمر ينبغى تركه للقارىء ٠

مذهب شمول النفس : أما المحاولة الأخرى للوصول الى حل واحد لمشكلة الذهن والجسم فهى تلك التى أشرنا اليها من قبل باسم **مذهب شمول النفس** panpsychism وأساس هذا المذهب هو الامتداد بالوعى ، أو بنوع من النشاط النفسى على الأقل بحيث يشمل جميع أرجاء الكون ٠ وليس هذا مجرد افتراض لذهن شامل من نوع ما ، كما تفعل كثير من أنواع المذهب المثالى ، وانما هو نسبة عمليات ذهنية الى كل جزء من النظام الطبيعى ٠ وهكذا ينظر القائل بهذا المذهب عادة الى الطبيعة بأسرها على أنها مؤلفة من مراكز نفسية ، كل منها مشابه للذهن البشرى ، فتكون النتيجة نظرية يمكن تسميتها بالمذهب الذرى الروحى spiritual atomism ٠ وبذلك يصبح الواقع ، كما كان فى المذهب المادى القديم والمذهب الفيزيائى الحديث ، مجموعة مؤلفة من عدد لامتناه من الذرات ٠ غير أن مذهب شمول النفس يرى ، على خلاف هذه الأنواع المألوفة للمذهب الذرى ، أن الوحدات النهائية ذات طابع ذهنى أو نفسى أساسا ٠ وهنا أيضا نجد أن ليبنتس هو المثل الكلاسيكى لهذا الرأى : ففى مذهبه ، يتألف الكون من عدد لامتناه من « الذرات الروحية monads » أو مراكز الادراك ٠ وتتفاوت درجة الادراك أو مستواه فى هذه المراكز من العلم الشامل فى الله ، الذى هو « موناد المونادات » ، حتى « الذرات الروحية الناعسة » التى تتألف منها المادة الفيزيائية ٠ فليست لهذه الذرات الروحية الأخيرة الا « ادراكات بسيطة petites perceptions » أو حالات ذهنية لا واعية ، غير أن ماهيتها مع ذلك تظل نفسية أساسا ٠ وهكذا فان الفكرة الأساسية فى مذهب ليبنتس هذا ، كما فى كل مذهب يقول بشمول النفس ، هى أن « الذهن حاضر فى الأشياء جميعا » ـ أو بالاختصار ان « الذهن فى كل مكان » ٠

فى هذه الحالة بدورها ندرك بوضوح أن هذا الحل لمشكلة الجسم والذهن لا يتفق مع وجهة نظر الموقف الطبيعى الا اتفاقا ضئيلا ٠ كذلك فان وجهة النظر الجديدة هذه ، شأنها شأن نظرية التوازى ونظرية الوجهين ، عقيمة عمليا ٠ بل ان نظرية شمول النفس لا تكاد تكون نظرية قابلة للاثبات بالمعنى المألوف

لهذا اللفظ • فلو كنت أكدت أن هذه الصخرة حية وحاسة ، فلا يكاد يكون فى وسعى مناقشتك ، وكل ما أستطيع أن أرد به عليك هو أنك لا تستخدم الألفاظ بمعناها المعتاد ، وأنك تدير ظهرك لتجربتنا المألوفة فى الموقف الطبيعى ، وهى التجربة التى نجد فيها فارقا بين الصخور وبين الأشياء ذات القدرة الواضحة على الحساسية ، التى نطلق عليها اسم الحيوانات • ومن المعترف به أنك ، كالقائل بنظرية الوجهين ، قد « حللت » مشكلتك بالغائها • أما كون الثمن العقلى لهذا الحل أبهظ مما ينبغى ، فهذا أمر ينبغى أن يترك البت فيه للقارئ • وعلى الرغم من أننا لا نود التأثير فى الحكم الذى سينتهى اليه القارئ ، فمن الواجب أن نشير الى أن الرأى منعقد على أن الثمن مبالغ فيه الى حد بعيد •

الذهن بوصفه منبثقا

ما زال أمامنا أن نبحث رأيا أخيرا فى علاقة الذهن بالجسم • وقد أرجأنا هذا الرأى الى النهاية لسببين : أولهما أنه ربما كان أفضل نظرية موجودة حاليا فى هذا الميدان المزدحم بالنظريات ، وثانيا لأنه رأى يلقى استجابة من الذهن العلمى ، ويتفق أيضا مع الموقف الطبيعى الذى تأثر به الطالب المبتدئ • وبذلك يشعر القارئ بتخفيف لحدة الضجر الذى قد يحس به ازاء بعض النظريات اليائسة المتطرفة الأخرى ، ونستطيع أن نأمل أن نختتم هذا الفصل دون أن نترك الطالب ثائرا أو مرتبكا الى حد قد يأبى معه الانتقال الى بحث مشكلات أخرى فى الفلسفة •

هذه النظرية الأخيرة فى الذهن تتصف بأنها ليست رأيا فى العلاقات بين الظواهر الجسمية والذهنية فحسب ، وانما هى على الأصح رأى فى مركز الذهن فى النظام الطبيعى بوجه عام • وهى تبنى مباشرة على نظرية الانبثاق التى عرضناها فى الفصل الأخير • بل ان الارتباط بين المذهبيين يبلغ من الوثوق حدا يجعل النظرية التى ستعرضها تسمى فى كثير من الأحيان باسم النظرية الانبثاقية emergence theory فى الذهن • هذه النظرية تتوسع فى الفرض القائل ان الحياة ظهرت أو « انبثقت » عندما تكون نمط جديد أشد تعقيدا ، من المواد غير العضوية ، أى عندما ظهر مستوى جديد من التنظيم بظهور أنواع جديدة من الاستجابة ، فنقول ان الذهن هو بدوره نتيجة لتنظيم أعقد للتركيب الجسمى (أو على الأخص ، العصبى) • وبعبارة أخرى ، فبازدياد تعقد تركيب العمليات الآلية العصبية ، وظهور جهاز عصبى مركزى يربط بين كل أجزاء الكائن العضوى ، « انبثق » من هذا المستوى التكاملى الجديد نوع جديد من الاستجابة • وظهر الوعى — أو الذهن بمعنى أعم — بوصفه نتيجة مباشرة لهذا التنظيم الناتج ، ومن ثم فانه يعتمد على هذا التركيب العصبى فى استمرار وجوده •

النتائج الضمنية للنظرية الانبثاقية : من المفيد أن نناقش بعض نتائج النظرية الانبثاقية وتشعباتها · أولى هذه النتائج هى أنه لا يوجد على الأرجح واحد من المدافعين عن هذه النظرية ، يقول ان هذا المستوى الجديد للتنظيم العصبى قد ظهر بقصد اتاحة ظهور الذهن فى الكون · فالكون يعد نتيجة للتنظيم ، لا سببا له · ومن الواضح أن هذا يؤدى الى الربط بين نظرية الانبثاق وبين النظرية الطبيعية naturalistic الى العالم · بل ان هذه النظرية هى الأثيرة لدى القائل بالمذهب الطبيعى ، ما دامت تذهب الى أنها تقدم تفسيرا طبيعيا بحتا لتلك المشكلة التى يعدها أصحاب المذاهب الآلية والمادية والطبيعية مشكلة حساسة بحق — وأعنى بها : كيف دخل الذهن الى المجال الكونى ؟ وهناك نتيجة ثانية ، لنظرية الانبثاق ، هى أنها توحى بميل الى نظرية « الظاهرة الثانوية » ، وقد يصبح هذا الميل من آن لآخر أكثر من مجرد الايحاء · فكثير من أنصار هذه النظرية يعترفون بأنه اذا كان الذهن قد ظهر متأخرا فى التاريخ التطورى ، ولم يكن ظهوره الا نتيجة لازدياد التعقد والتخصص الوظيفى فى الجهاز العصبى ، فان من الواضح نتيجة لذلك أن أهميته السببية ليست كبيرة جدا · ومثل هذا الاعتراف يعود بنا مرة أخرى الى نظرية « الظاهرة الثانوية » ، ويظل علينا أن نواجه الاعتراضات التى أثيرت فى وجه هذه النظرية · ومع ذلك فان أولئك المفكرين الذين يؤيدون نظرية الانبثاق يكونون عادة ميالين الى نوع من مذهب التأثير المتبادل · فمهما يكن من اعتماد الذهن فى وجوده على مستوى جديد من التكامل العصبى ، فسيظل من الممكن أن ينظر اليه على أنه يؤثر فى الجسم ، ذلك لأن اعتماد أصله على غيره ليس دليلا على عجزه من ناحية السببية · ومن جهة أخرى فهناك أنصار لنظرية الانبثاق يفضلون الفرض المادى ، ويذهبون الى أن نتيجة النمو التطورى للجهاز العصبى لا يمكن ، على أحسن الفروض ، أن تكون الا مجموعة جديدة من ردود الأفعال والوظائف الجسمية الأخرى ·

وهكذا يتضح لنا أن نظرية الانبثاق ليست وجهة نظر فى طبيعة الذهن بقدر ما هى تفسير لأصله · وعلى هذا الأساس ، فمن الممكن أن ينطبق عليها الوصف الذى قيل عن فلسفة حديثة مشهورة : فهى أشبه بممر تطل على جانبيه أبواب متعددة ، اذ أن فى استطاعة الأفراد الذين ينتمون الى مدارس فرعية متباينة داخل اطار المذهب الطبيعى أن ينتقلوا الى حجراتهم الخاصة ، عبر هذا الممر الواحد · ومع ذلك فهناك شىء ينبغى أن نكون على يقين منه ، فليس من المحتمل أن نجد مثاليا واحدا يتجول خلال ممر الانبثاق هذا · ذلك لأنه ، وان يكن من الممكن منطقيا أن نقول بأن أذهاننا البشرية الفردية — أعنى الذهن المتناهى دون أى تفخيم — قد انبثقت بالطريقة التى وصفناها الآن ، فان المثالى يضطر الى القول بأن الانبثاق لم يكن الا الوسيلة التى تدخل بها « الذهن » الكونى الشامل فى العالم الجسمى · ذلك لأن المثالية لا تستطيع

أن تؤمن بأن هذا الظهور المتأخر للذهن فى العملة التطورية هـو أول ظهور «للذهن» الشامل فى الكون · وحتى لو اثبت البحث البيولوجى يوما ما أن فرض الانبثاق قد أصبح بمنأى عن الشك ، فان المثـالى يستطيع مع ذلك أن يظل يعتقد (ويكاد يكون من المؤكد أنه سيظل يعتقد) بأن الانبثاق لم يكن الا الأداة أو الاستراتيجية التى حقق بها « الذهن » الشامل ذاته فى العـالم العضوى · فهو سيقول ، تمشيا مع نظرته العـامة الى العالم ، ان الانبثاق ليس الا مفهوما منهجيا ، وليس مفهوما كونيا (كسمولوجيا) ، فقد يكون فى استطاعة النظرية أن تنبئنا بالطريقة التى ظهر بها الذهن ، ولـكنها لا يمكن أن تنبئنا بسبب حدوث ذلك ولا بالعلاقة بين الذهن وبين الواقع ·

تلخيص : قد يكون من المستحسن أن نتريث ونلقى نظرة الى الوراء على الأرض التى استكشفناها فى هذا الفصل ، اذ أن من المعترف به أن مشكلات الذهن من أصعب المشكلات فى الفلسفة ·

فقـد بدأنا بايضاح الخلط الشائع بين « المخ » و « الذهن » ، وبينـا أن الأول جزء من العالم المـادى وله كل الخصائص التى يتصف بها أى موضوع مادى ، على أن الذهن يبدو محتاجا الى مقومات خاصة تنطبق عليه وحده ، وبعد ذلك عرضنا الرأى التقليدى أو الجوهرى فى الذهن ، وهو الرأى الذى يعد جوهرا روحيا فريدا له وجود مستقل ولا يتوقف وجوده بأية حال على علاقاته (بالجسم أو بالعالم الخارجى) · وقد لاحظنا كيف أن هذه النظرة الى الذهن تؤدى بسهولة الى الثنائية أو المثالية ، فضلا عن الاعتقاد بأولوية العالم الروحى وخلود النفس ·

ثم أشرنا بعد ذلك الى نقد هيوم لهذه النظرية الجوهرية ، وهو نقـد مبنى على نظرة تجريبية خالصة الى المشكلة ، ولا يجد أساسا تجريبيا للاعتقـاد بوجود جوهر روحى مستقل · وجاء بعد ذلك رد فعل كانت على هجوم هيوم الثورى هذا على الرأى التقليدى ، ولاحظنا كيف صاغ المفكر الألمانى العظيم مذهبا وسطا يترك مجالا كاملا للعنصر الذهنى القبلى أو الأولى a priori وللعنصر الذهنى المستمد من الحواس ·

وقد حللنا بعد ذلك الرأى المـادى ، الذى يناقض تماما النظرة الى الذهن على أنه روحى · وفى هذا الصدد أكدنا بوجه خاص النقص الواضح للموقف المتطرف لدى الماديين الأوائل ، على الأقـل ، وهم المفكرون الذين اتهمهـم الكثيرون « بمغالطة الرد » ، أعنى ارجاع الذهن الى « مجرد » مادة ولـكن بشكل آخر · ومن ذلك انتقلنا الى وجهة نظر الى الذهن ، محببة جدا الى قلوب علماء النفس ، تؤكد التعريف الاجرائى **operational** أو الوظيفى للذهن · هذه النظرية تقول ان الذهن لاينبغى أن يوصف الا من خلال مايفعله ــ أى كيف يؤدى عمله ــ وتذهب الى أن أية محاولة للنفاذ من وراء العمليات

الذهنية الى كشف طبيعة « الذهن فى ذاته » ينبغى التخلى عنها على أنها عقيمة غير ضرورية ·

وقد حللنا فى النصف الأخير من الفصل مختلف حلول مشكلة الذهن والجسم · فعرضنا أولا رأى الموقف الطبيعى ، وهو فكرة التأثير المتبادل ، التى تبشرنا بالكثير ، ولكنها تثير أمامنا بالفعل مشكلات جديدة تبلغ من الكثرة حدا جعل الكثير من المفكرين يرفضونها · وأوضحنا الجهد اليائس الذى يبذله «مذهب التوازى» لتجنب المشكلات المتصلة بأية نظرية فى التأثير المتبادل ، كما بينا الأسباب القوية التى دعت الى انتشار رفض هذا المذهب · وبحثنا بعد ذلك نظرية « الظاهرة الثانوية » (التى كانت مفضلة لدى علماء القرن التاسع عشر وفلاسفته الماديين) ، وهى النظرية التى تضفى على الذهن وجودا حقيقيا ، ولكنه وجود ثانوى فحسب ، على حين أنها تنكر عليه الفاعلية السببية أو الدلالة الكونية ·

وتلا ذلك عرض سريع لمحاولتى نظرية « الوجهين » ونظرية « شمول النفس » فى حل هذه المشكلة ، اذ أن النواقص الواضحة لهاتين النظريتين جعلت من غير الضرورى تخصيص وقت طويل لهما · وأخيرا انتقلنا الى النظرية الانبثاقية فى الذهن ، وهى النظرية التى تبدو اليوم أفضل اجابة ممكنة على مشكلة الذهن والجسم القديمة العهد · وقد أشرنا الى تفضيل العلماء المعاصرين لها فى الوقت الراهن ، ولكننا لاحظنا أيضا أنها لا ترضى أفرادا كثيرين فى مجال الفلسفة ، اذ أنها لا تنبئنا الا بطريقة ظهور الذهن ، ولاتقول الا القليل عن طبيعته أو عن مكانته فى النظام العام للأشياء ·

وأغلب الظن أن كثيرا من القراء سيخيب أملهم لنتائج العرض الذى قدمناه للذهن ، مادام من الواضح أنه لا توجد وجهة نظر واضحة المعالم ، أو رأى للأغلبية ، يستطيع الطالب أن يأخذ به بأكمله على أنه رأيه الخاص · وبدلا من ذلك نصادف فى هذه الحالة ، كما فى حالة جميع المشكلات الفلسفية الكبرى ، مواقف متباينة ، يتناقض الكثير منها بعضه مع بعض ، ولا يبدو أحدها كافيا تماما · على أن هذه نتيجة لا مفر منها ، ولا سيما فى كتاب من هذا النوع ، يهدف الى أن يقدم للقارىء أنواع الفلسفة ومشكلاتها ، لا الى أن يفرض عليه أى نمط معين أو أية مجموعة جاهزة من الاجابات · فما يهمنا قبل كل شىء هو أن نزود الطلاب حديثى العهد بالفلسفة بالمواد الخام التى يبنون منها نظرتهم الخاصة الى العالم ، اذ أن أى موقف فلسفى اذا حكمنا عليه حكما نهائيا فلن تكون له قيمة الا بقدر ما يكون موقفا خاصا بنا ·

الفصل السابع

الحقيقة : مشكلة بيلاطس - ومشكلتنا

من أكثر اللحظات دراميه - ومن أقربها قطعا الى الفلسفة - فى قصة المسيح فى العهد الجديد ، تلك التى اقتيد فيها المسيح أمام بيلاطس ، الحاكم الرومانى لجوديا ، لكى يحقق معه · ففى خلال المحادثة التى دارت بين المحقق وبين المتهم ، يقول بيلاطس : « أملك أنت اذن ؟ » فيكون الرد هو تلك العبارة المشهورة : « انما كانت الغاية التى من أجلها ولدت ، والغرض الذى من أجله أتيت الى العالم ، هو أن أكون على الحقيقة شاهدا · وان كل من كان من أهل الحقيقة ليصغى الى ما أقول » · أما رد بيلاطس فكان أشهر حتى من ذلك · فقد تساءل : «ما الحقيقة» ، وبذلك كشف عن موقف فلسفى معين ما زال الى اليوم قائما كما كان منذ عشرين قرنا - بل ربما كان اليوم أكثر شيوعا مما كان من قبل ·

على أن هذا ليس معناه أن المحقق الرومانى قد أدرك كل النتائج الضمنية التى ينطوى عليها سؤاله الشامل · كما أن من غير المحتمل أن يكون قد تنبأ بأنه سيحقق لنفسه خلودا مريبا فى تاريخ الفكر البشرى بتساؤله هذا السؤال · ومع ذلك فقد كشف عن نوع من نزعة الشك العنيدة ، التى حظيت باحترام الفلاسفة المحدثين · واذا كان من الصعب على من تشبعوا بالتعاليم المسيحية أن ينظروا الى بيلاطس دون تحامل ، فمن الواجب أن نتذكر أن عصره كان عصر غليان اجتماعى · فقد كان فى فلسطين فى ذلك الوقت كثير من المصلحين والتقدميين والأنبياء ، كلهم ينادون « بالحقيقة » · فليس من المستغرب اذن أنه قد سئم تكرار اللفظ بكل هذه السهولة وعدم الاكتراث ، اذ أنه قد شعر بأنه ليس كل شاهد على الحقيقة يستطيع أن يروى نفس القصة ، وكان من الطبيعى أن يتساءل عما تكونه الحقيقة بالضبط · وقد يشعر المسيحيون بأنه كان أعمى اذ لم يستطع أن يرى الحقيقة عندما ظهرت له فى شخص المسيح ، غير أن موقفه الساخر كان هو الموقف الطبيعى لرجل فى مثل مركزه ·

كذلك فان هذا هو الموقف الطبيعى لأى شخص فى مركز الفيلسوف المحترف ، اذ أنه بدوره قد صادف أنصارا عديدين لمذاهب متعددة ، كلهم يدعون أن لديهم «الحقيقة» ، وكلهم تقريبا يدهشون حين يجدون أى شخص

يتحدى ادعاءهم بسؤال بيلاطس الملح • ذلك لأن قرارات الفيلسوف قد أوصلته الى فهم كثير من المذاهب ، التى تدعى كلها أنها مبنية على « الحقيقة » ، بل ان القليل منها هو الذى يتواضع فيعترف بأنه قد لا تكون هناك الا حقيقة جزئية فحسب • فالفيلسوف اذن قد وصل الى نقطة يكون له فيها كل الحق فى أن يتساءل : « ما الحقيقة ؟ » ولكن من المؤسف أن موقف بيلاطس وموقف الفيلسوف ينبغى أن يفترقا عند هذه النقطة : فليس فى وسع الفيلسوف أن يستبعد المشكلة بهزة من كتفه ، أو بتسليم من هم شهود على الحقيقة الى أعدائهم ليعدموهم ، وانما ينبغى له مواجهة السؤال الملح ، وبذل كل جهد لحله •

تعقد المشكلة : تعد مشكلة الحقيقة من أعقد المشكلات التى يتعين على الفلسفة بحثها • ذلك لأنه ليست هناك كثرة من « الحقائق » فحسب ، بل ان الناس نادرا ما يعنون نفس الشىء عندما يصفون عبارة بأنها «حقيقة» • وان تحليلا بسيطا لكفيل بأن يبين لنا أن كثيرا من تلك الحجج التى تنتهى بصياح أحد الفريقين أو كليهما : « كذاب ! » انما تصل الى هذه النهاية المؤسفة ، لا بسبب تزييف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود ، بل لأن الخلاف الأساسى يكمن فى أن أحد الفريقين يستخدم نظرية أو معيارا معينا للحقيقة ، فى حين يرتكز الآخر على مفهوم مختلف كل الاختلاف • فلا غرو اذن الا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه ، بل انهما لايتكلمان لغة واحدة، حتى وان كانا يستخدمان نفس الألفاظ • ذلك لأن المعانى ، لا الأصوات ، هى التى تكون ماهية اللغة ــ وهو أمر لا نكاد نكون بحاجة الى التنبيه اليه • فاذا قلت «حقيقى» وكان فى ذهنى معنى معين ، وقلت أنت نفس اللفظ وكان فى ذهنك معنى آخر ، لكان فى مواصلة الحديث مضيعة للوقت ــ مالم نتمكن بالطبع من التوقف وتحليل خلافاتنا من أجل كشف أساس معقول للتفاهم يتيح مواصلة الحديث •

ولكى يفعل المرء ذلك فلابد له من القيام بدور الفيلسوف • فمن المؤكد أننا عندما نتساءل جديا : « ما الحقيقة ؟ » نكون قد وضعنا أقدامنا فى قطار الفكر النظرى التأملى • وفى وسعنا أن نضيف الى ذلك أننا اذا كنا جادين فى هذا السؤال بحق ، فلابد أن نكون قد قضينا وقتا معينا فى هذا القطار • ولكى نصل الى نقطة نهاية تكون فيها محطة مريحة ، فلن نجد الأمر نزهة ممتعة فى عصر يوم من أيام الاجازة ، أو سياحة عقلية مريحة هادئة ، بل اننا سنجد الرحلة طويلة وشاقة •

النظرية الأولى : الحقيقة بوصفها تطابقا

رأينا فى الفصل الأول الخاص بالمشكلات الرئيسية فى الفلسفة أن هناك ثلاثة مفاهيم أساسية للحقيقة ، تعرف عادة باسم « نظريات الحقيقة » : أول هذه المفاهيم هو ذلك الذى يقول به كل شخص ، بلسانه على الأقل ، وهو

يمثل ما نعتقد عادة أننا نعنيه عندما نصف عبارة بأنها « حقيقة » • تلك هى نظرية « التطابق correspondence ، ومفادها أن العبارة (أو « القضية » أو « الحكم » حسب المصطلحات الفنية التى يفضلها الفلاسفة) تكون حقيقة اذا كانت تطابق واقعا موضوعيا • فاذا قلت : « ان الكتاب على المنضدة الموجودة فى الحجرة المجاورة ، كانت هذه العبارة حقيقة اذا كان الكتاب بالفعل موجودا فى ذلك الموضع • وبعبارة أخرى ، فان الموضع الفعلى للكتاب واقعة ، واذا كانت عبارتى تطابق النظام الموضوعى للوجود ، الذى تكون فيه للكتاب والمنضدة والحجرة المجاورةعلاقات محددة بعضها ببعض ، فعندئذ تكون العبارة صحيحة • فهى تصف موقفا واقعيا ، ومن هنا كانت منطوية على حقيقة •

كل ذلك يبدو غاية فى البساطة والوضوح ، على الرغم من بعض المصطلحات الفنية المبعثرة هنا وهناك • اذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك أى مأخذ على القول بأن كلماتى تكون « حقيقة » اذا كانت تصف الأشياء بدقة كما هى بالفعل ، فكيف يمكن أن يكون هناك أى جدال حول موضوع كهذا ؟ بل ما الذى يمكننا أن نعنيه « بالحقيقة » غير هذا ؟ أليس المثل الأعلى لكل جملة اخبارية أن تصف الأشياء كما هى بالفعل ، وبأدق الطرق الممكنة وأقربها الى الواقع ؟ أما الفيلسوف فيرد بقوله ان هذا دون شك هو المثل الأعلى لكل عبارة صادقة • ولكن لابد هنا من بحث نقطة صغيرة : فكيف نعرف أن عبارتنا الاخبارية المثالية قد فعلت ما يتعين عليها أن تفعله ؟ وما وسيلة اختبار العبارات للتأكد من أنها تؤدى وظيفتها المفروضة ؟ لو قلت ان عبارتى تعبر عن واقعة موضوعية وقلت أنت انها لا تفعل ذلك ، لعدنا معا من حيث بدأنا ، اذ يكون كل منا عندئذ معرضا لأن يطلق عليه الآخر مرة أخرى اسم «الكذاب» • وبعبارة أخرى ، فما هى محكمة النقض والابرام التى تبت فى واقعية أية قضية ؟

النطاق المحدود الذى تنطبق عليه النظرية : هناك صعوبة أخرى تواجهها نظرية التطابق هذه ، التى تبدو بسيطة ظاهريا • فماذا تكون فائدتها فى ميدان ليست فيه «وقائع» ، بمعنى أشياء موجودة يمكن التحقق منها على نطاق شامل؟ مثال ذلك أن الشخص المؤمن يرى أن المعجزات المنسوبة الى قديس أو نبى هى «واقعة» ، على حين أن الشكاك يرى فيها أسطورة خرافية• أما الفيلسوف فيضطر هنا الى الوقوف الى جانب الشكاك ، وانكار واقعية المعجزات التى تواترت أنباؤها من العصور الماضية ، وليس ذلك بالضرورة لأنها تبدو مناقضة للعلم الحديث ، بل لأنه يشعر أن الأفضل الاحتفاظ بلفظ الواقع للأمور التى يمكن التحقق منها على نحو يقره الجميع • ولنتأمل مثالا آخر لعدم كفاية نظرية التطابق ، مستمدا من ميدان الرياضيات • فمن الممكن تشييد نسق كامل للتفكير الرياضى ليست له علاقة وثيقة « بالموقف الطبيعى» ، بل يمكن أن يكون متنافيا معه • وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون لفظ «الواقع» الا معنى ضئيل • فتأكيد وجوب مطابقة القضايا الرياضية

للأشياء كما هى ، هو تأكيد ممتنع ، ما دامت «الأشياء كما هى» فى ذاتها قد تعنى فى الرياضيات علاقات لاتوجد الا فىذهن الشخص الذى يصوغ النسق .

فأين يؤدى بنا هذا كله اذن ؟ من الواضح أن نظرية التطابق ، بدلا من أن تكون بمنأى عن الشك كما يعتقد معظم الناس ، لا يمكن الاعتماد عليها الا عندما تستخدم بدقة فى مجالات معينة . بل انه حتى فى الحالات التى تنطبق فيها بالفعل على موقف ما ، فلابد أن تكون هناك وسيلة مكملة لاثبات أن عبارتنا القائلة « الكتاب على المنضدة الموجودة فى الحجرة المجاورة » تمثل بالفعل واقعة أو تنطوى عليها . وبعبارة أخرى ، فان مشكلتنا الأولى هى ايجاد معايير ايجابية لتحديد الواقعية . والى أن نفعل ذلك ، فسيظل الادعاء بأن هذا الشىء أو ذاك «واقعة» خلوا من المعنى ، شأنه شأن الادعاء بأن هذا الشىء أو ذاك «حقيقة» والواقع أن كل من يعلن أنه يقدم اليك «الوقائع» لايفعل ذلك بالضرورة . بل ان من المحتمل جدا ألا تكون لمحدثك هذا الا فكرةشديدة الغموض عما تكونه الواقعة . وانا لنسمع أحيانا عبارات «الوقائع الصلبة» أو «الوقائع الثابتة» أو «الوقائع الايجابية» أو حتى « الوقائع المطلقة » . والنتيجة الضمنية التى تنطوى عليها هذه الأوصاف صحيحة : ففى كثير جدا من الأحيان لا تكون الوقائع صلبة ولا ثابتة ولا ايجابية ولا مطلقة . وقد لاتكون هذه الوقائع فى نظر الذهن التحليلى وقائع على الاطلاق ، وانمامجرد مسلمات أو مصادرات أو فروض أو نظريات أو ادعاءات من أنواع شتى ، تعانى حالة شديدة من حالات التفكير المغرض .

التحقيق الحسى بوصفه معيارا للحقيقة

ان أهم وسيلة لاثبات العلاقة الواقعية بين العبارات وبين النظام الموضوعى للأشياء هى التحقيق الحسى . فاذا أمكن الاستعانة بحاسة أو أكثر لاثبات أن الأشياء على النحو الذى نقول انها عليه ، لأدى ذلك الى أن تبدو صحة القضية فى نظر معظمنا ثابتة بلا أى جدال . فلنفرض أننى قلت مرة أخرى أن « الكتاب على المنضدة الموجودة فى الحجرة المجاورة » ، ثم دخلنا هذه الحجرة ورأينا أنه فى المكان المحدد . عندئذ لايمكن أن يكون هناك أى شك فيما اذا كانت هذه القضية صحيحة أم غير صحيحة . غير أن للفيلسوف مطالب أخرى ينبغى تحقيقها قبل أن نوافق جميعا على أن لدينا هنا مثلا لاشك فيه « للحقيقة » . فما الذى نفعله مثلا عندما لا تتفق حاستان أو أكثر من حواسنا فيما يبلغاننا به ، كما يحدث عندما تبدو العصا للعين ملتوية فى الماء ولكننا نجدها عند اللمس مستقيمة ، أو عندما تبدو المادة صلبة على حين أنها لا تكون كذلك . اننا قد جربنا جميعا تلك الخدع التى يمكن أن توقعنا فيها حواسنا ، والواقع أن مختلف أنواع الأوهام أكثر شيوعا من أن تسمح لأى شخص بأن يؤكد أن التحقيق الحسى يكفى وحده فى كل الأحوال لاثبات الواقعية الموضوعية .

الهلوسة : والأهم من ذلك من الوجهة الفلسفية تلك الظواهر التى يدركها عالم النفس تحت فئة « الهلوسة » . ولفظ الهلوسة لفظ واسع ، يشتمل على أنواع متعددة من « الرؤى » وحالات الوجد الدينى ، وحالات الغيبوبة . ففى حالة « الخداع illusion » تكون لدينا استجابة حسية فعلية لمؤثر خارجى أخطأته الحواس (أى أخطأت تفسيره) — أو بعبارة أخرى ، تكون لدينا تجربة لها أساس فى النظام الموضوعى الخارج عنا . أما فى حالة الهلوسة فلا يوجد مصدر خارجى يسبب التجربة ، وانما تنشأ التجربة من أحوال فى كياننا العضوى ذاته ، كالافراط فى شرب الخمر ، الذى يجعلنا نرى « أفيالا وردية » أو كالجوع الشديد الذى يسبب أنواعا من الرؤى ومن حالات الغيبوبة . وبينما الأفيال الوردية والثعابين القرمزية ليست لهما أهمية ميتافيزيقية ، فقد تكون لتجارب أخرى فى الهلوسة مثل هذه الأهمية . مثال ذلك أن أشخاصا كثيرين يجدون قدرا كبيرا من « الحقيقة » فى حالات النشوة الدينية عند مختلف القديسين أو حتى فىتجاربهم الصوفية الخاصة ، وهم يجدون فى رؤى جان دارك والقديسة تريزا دليلا على وجود نظام خارق الطبيعة (١) . فاذا كان لدى شخص معين نوع من التجارب الصوفية الخاصة به ، فمن المستحيل عادة زعزعة ايمانه بوجود عالم فوق الطبيعى أو موجود فوق الطبيعى . فهو يقول — بطريقة طبيعية تماما — ان الرؤية كانت بالنسبة اليه حقيقية شأنها شأن أية تجربة حسية . وهو يعلم أن الله موجود ، أو ان الحقيقة النهائية « واحدة » ، بنفس اليقين الذى يعلم به أنك أنت ، الذى توجه اليه سؤالك موجود ، ولنفس السبب بالضبط : فهو قد رأى كلا منكما ، وأحس بحضوركما وربما سمع كلاما منكما . وهو لم يعد يستطيع الشك فى الوجود الموضوعى والحقيقة الفعلية لما مر به فى تجربته ، أكثر مما يستطيع الشك فى أية «واقعة» أخرى كشفتها له حواسه . فهو يعرف لأنه قد أدرك حسيا .

هنا يجد الفيلسوف نفسه فى موقف حرج الى أبعد حد . فالشك فى الحقيقة الموضوعية « للوقائع » الصوفية يعنى القاء ظل من الارتياب على قدر كبير من مضمون الايمان الدينى . ومن جهة أخرى فان أعطاء هذه « الوقائع » نفس المكانة المعرفية التى نعطيها لموضوعات التجربة اليومية الشاملة يبدو أمرا مستحيلا . ذلك لأننا اذا فتحنا الباب على مصراعيه وسمحنا بدخول الرؤى الدينية الى مجال الحقيقة الواقعة ، لكان هناك دائما

---

(١) ينبغى أن يلاحظ أن مثل هذا الحكم على التجارب الدينية يعنى اليا أن المؤمن المتدين لا يوافق على تعريف علم النفس لهذه التجارب بأنها هلوسات تفتقر الى أى سبب خارجى .

خطر اتساع هذا البــاب لكل تجربة ذاتية ، بحيث يكون لخيــالات المجنون ذاتها نفس الحق فى ادعاء الواقعية . وعلى العكس من ذلك ، فانننــا اذا استبعدنا من فئة الأمور الواقعية أية تجربة لا تصمد لاختيــار العموميــة (أعنى أية تجربة لا يمكن أن يشارك فيهــا كل شخص) فعنــدئذ نكون قد أغلقنا البــاب فى وجه مجمــوعة من أروع تبصرات الجنس البشرى . فمن الجــائز أن جان دارك كانت مصــابة بالرؤيا الذهنية ، ومع ذلك يظل من الصحيح أن القديس ميخائيل كان بالنسبة اليها حقيقيا مثلما كانت أغنامها التى ترعاها ، وأنها قد تخلت عن رعى الأغنام بناء على تعليماته ومضت لتنقذ فرنسا .

وهنا نعود مرة أخرى الى سؤالنا : الى أى مدى يمكن الاعتمــاد على التحقيق الحسى بوصفه دليلا على صدق أية عبارة ؟

الاحساس فى مقابل الموقف الطبيعى : هناك سبب آخر يدعونا الى الامتناع عن وضع ثقة لا حد لها فى التحقيق الحسى بوصفه دليلا على التطابق بين أفكارنا وبين الواقع . وهذا السبب هو الخلط الذى يحدث كثيرا بين التحقيق الحسى بمعناه الصحيح وبين مقابله المزيف ، المسمى « بالموقف الطبيعى » . ويقدم العلم الحديث الينا مثلا جيدا لهذا الخلط . « فالموقف الطبيعى » مثلا ينبئنا بأن قرص المنضدة المصنوعة من خشب البلوط صلب ، لأن من المؤكد أنه يقاوم حاسة اللمس لدينا مقاومة كبيرة . ومع ذلك فان الفيزياء الحديثة تصف قرص المنضدة هذا نفسه بأنه أبعد ما يكون عن الصلابة . فهو بدلا من ذلك كتــلة من الذرات ، تتــألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربيــة تحيط به شحنة سلبية واحدة أو أكثر تسمى بالالكترونات ، التى تتحرك فى مداراتها بسرعة هائلة . فلا البروتون المركزى ولا الالكترونات المحيطة به تعد « صلبة » بأى معنى يقول به الموقف الطبيعى ، على حين أن المكان الذى يفصل بين النواة وبين الشحنات المحيطة به قد يكون مشابهــا نسبيا للمكان الذى يفصل الكواكب من الشمس فى مجموعتنا الشمسية .

وعلى الرغم من أن قدرا كبيرا من هذا النظام الذرى يظل تأليفا نظريا ، فان هناك من « الأدلة التجريبية » ما يكفى لاثبات أنه على الأرجح أكثر من مجرد نظرية . ومع ذلك فان « الأدلة التجريبية » تعنى التحقيق الحسى ؛ وبذلك تكون لدينا مفارقة واضحة من وجهة النظر الابستمولوجية (المعرفية) ذلك لأن لدينا هنا شهادة حسية أو أولية (هى شهادة « الموقف الطبيعى ») على أن قرص المنضدة صلب ، ولدينا أيضا شهادة حسية تجريبية أو غير مباشرة على أن قرص المنضدة غير صلب ، فما هو اذن مدى امكان اعتمادنا على التحقيق الحسى بوصفه دليلا على «الحقيقة » ؟ .

ولا يمكن الاجابة عن هذا السؤال فى عبارة واحدة نعمل فيها حسابا لآراء كل مدرسة فلسفية ، ذلك لأن اجابتنا تتوقف هنا ، كما تتوقف فى حالة الكثير من المشكلات الفلسفية ، على المدرسة الفكرية التى ننتمى اليها • ومع ذلك فاننا نستطيع أن نقول بوجه عام ان لشهادة الحواس أهمية كبرى بوصفها واحدا من معايير الحقيقة ، ولكن من المستحيل الاعتماد عليهابوصفها المعيار الأوحد • وقد أبدت بعض المدارس اهتماما كبيرا بشهادة الحواس ، مؤكدة أنها ، على الرغم من نواقصها المعترف بها ، تظل أفضل وسيلة منفردة لتحديد صحة عباراتنا أو بطلانها • ومن جهة أخرى فان صاحب المذهب العقلى لا يقدر التجربة الحسية الا بوصفها معيارا ثانويا للحقيقة ، ولا يبدى بها ثقة كبيرة بوصفها دليلا مستقلا ، مكتفيا بذاته ، على الحقيقة ، وقد لا يثق بها فى هذا الصدد على الاطلاق • ومع ذلك فان المدارس كلها تتفق فى النظر اليها على أنها واحد من معايير الحقيقة ، ولكن التحديد الدقيق لمكانتها بوصفها معيارا كهذا هو مسألة غير هينة •

ردود الأفعال المتعارضة للمذهبين الطبيعى والمثالى

يتخذ المذهبان المثالى والطبيعى ـ كما قد يتوقع المرء ـ موقفين متعارضين من هذه المسألة • فالمثالية ، بتأكيدها للذهن وأوجه نشاطه العقلية ، قد أبدت دائما اهتماما بأوجه الفكر والتجربة التى تنطوى على استدلال عقلى وتصور ذهنى • ونتيجة لذلك ، فقد اتجهت هذه المدرسة الى عدم الثقة بالحواس بوصفها مصادر للمعرفة ووسائل لكشف الحقيقة • ذلك لأن كل ماتنقله الينا الحواس هو مظهر الأشياء ، أو الظواهر ، ومن هنا لم تكن لاحساساتنا علاقة ضرورية بالواقع الكامن من ورائها • بل انها كثيرا ماتكون حائلا دون الاتصال بالواقع ، لأن ما تنقله الينا قد يكون «مثيرا» الى حد أنه يصرف أنظارنا عن الواقع الحقيقى ، أو مشوها الى حد أنه يضللنا كل التضليل • وكما قال أفلاطون ، فنحن سجناء أجسامنا وأجهزتها الحسية • ولما كنا معتمدين تماما على هذا الجهاز فى معرفتنا للعالم الخارجى ، فانا لا نعرف الا بقدر ما يستطيع الذهن أن يقدم الينا ـ أى اننا لا نعرف الا الظواهر أو المظاهر • فالمثالى يرى أنه لولا عقلنا ، الذى يتمكن من اختراق حاجز الاحساس المضطرب المختلط والنفاذ الى الواقع الكامن من ورائه ، لظللنا منعزلين أبديا عن أية معرفة أو حقيقة نهائية • فوظيفة الذهن الرئيسية عند المثالى هى تنظيم احساساتنا ، « وغربلتها » من أجل استخلاص ما فيها من « قمح » أنطولوجى ، والانتقال من عملية التجريد هذه ، عن طريق التعميم ووضع التصورات ، الى صياغة صورة « حقيقية » للواقع •

ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تتجه المثالية الى النظر الى « الحقيقة » على أنها نتيجة صراع دائم بين الاحساس والعقل ـ ينتصر فيه العقل دائما

قبل أن تظهر « الحقيقة » . هذه الثنائية التى يوضع فيها العقل فى مقابل الحس (والأهم من ذلك : الذهنى فى مقابل المادى) موجودة ضمنا فى كل مثالية ميتافيزيقية . وهى تظل أحيانا ضمنية فحسب ، ولكن الأكثر شيوعا أن يظهر التقابل الأساسى بوضوح تام ، كما هى الحال فى المذهب الأفلاطونى ، الذى يغدو فيه هذا التقابل أساسا لمذهب ميتافيزيقى معرفى أخلاقى جمالى ضخم ، يبدو فيه الفيلسوف وكأنه قد أصبح بالفعل « شاهدا على كل زمان وكل وجود » .

المذهب الطبيعى : يرى المذهب أن عكس هذا هو الصحيح : فالتجربة الحسية على الرغم من نواقصها المعترف بها ، هى وسيلة للاتصال بالواقع أفضل بكثير من عمليات الذهن التجريدية التصورية ، التى يبدى المثالى كل هذا الاعجاب بها . ومع ذلك فان السذاجة لا تبلغ بأى واحد من أنصار المذهب الطبيعى حد القول بأن الاحساس البحت يستطيع بذاته أن يعطينا قدرا كبيرا من المعرفة أو « الحقيقة » . فهو يعترف بأن الذهن ينبغى أن ينظم معطياته الحسية قبل أن يتسنى لها أن تصبح قابلة للفهم ، وهو يوافق على عبارة كانت المشهورة ، القائلة ان « الادراكات (أى الاحساسات) بلا تصورات عمياء » . ومع ذلك فان القائل بالمذهب الطبيعى يظل فى صميمه ذا نزعة تجريبية ، بحيث يجعل من التجربة سلطة نهائية – والمقصود بالتجربة بالطبع ، التجربة الحسية . فهو يرى أن الأفكار والمفاهيم وكل نواتج النشاط العقلى ينبغى أن يحكم عليها فى النهاية بمعيار التجربة الصارم . وهكذا يشك صاحب المذهب الطبيعى دائما فى المذاهب المثالية والعقلية ، بما فيها من اتجاه الى التركيز على العقل على حساب التجربة الحسية . وهو يشعر بأن الدليل التجريبى هو الرقيب الأوحد على قدرة الانسان الهائلة فى التخيل والحكم والتبرير . ولو ارتكبنا ، فى سعينا الى الحقيقة أو الواقع ، خطأ وضع الأدلة التجريبية فى مكانة ثانوية ، فما الذى يمكن أن يحول عندئذ بين العقل ، بما لديه من قدرة على أن يجعل الأشياء تبدو على نحو ما نريد لها ، وبين تقديم صورة مزيفة ولدتها الأحلام للواقع ؟ ان المعطيات الحسية ينبغى أن تكون هى محكمة النقض والابرام . فاذا لم تكن هذه المعطيات متفقة مع « نظرتنا العقلية الى الأمور » ، فعندئذ يكون من واجبنا تغيير هذه النظرة ، لا استبعاد هذه المعطيات على أنها « مظاهر » .

النظرية الثانية : الحقيقة بوصفها ترابطا

وهكذا يتضح لنا أن نظرية التطابق أكثر تلاؤما مع نظرة المذهب الطبيعى الى العالم مما هى مع النظرة المثالية . أما النظرية الرئيسية الثانية فتلائم الموقف المثالى تماما . تلك هى نظرية الترابط Coherence ، ومفادها باختصار أن العبارة أو القضية تكون صحيحة اذا كانت تنسجم مع حقائق أخرى مقررة أو مع معرفتنا ككل . وأفضل مثل لذلك هو ميدان الرياضيات .

ففى هندسة اقليدس مثلا نجد نسقا مستمدا بالاستنباط ، خطوة فخطوة ، من البديهيات والمصادرات الأصلية • وما ان تؤخذ هذه البديهيات والمسلمات على أنها صحيحة ، حتى يلزم عنها بقية النسق منطقيا . وعلى نحو يكاد يكون محتوما • فنحن فى هذه الحالة ننتقل فى سلسلة لا تنقطع ، قوامها استدلال غاية فى الدقة ، من البديهيات الأصلية الى عبارة « وهو المطلوب اثباته » التى يختم بها البرهان على النظرية الهندسية • وبالوصول الى النتيجة تكون لدينا سلسلة تامة التكامل من التفكير المنطقى ، تترابط بدورها مع نسق كامل من الاستدلال •

فى مثل هذه الأنواع من التفكير الاستنباطى ، يكون من الواضح أن الحقيقة والبطلان يتحددان تبعا لكون القضية المطلوب بحثها تنسجم مع النسق الذى يفترض أنها تكون جزءا منه • وهنا يصبح الترابط هو المعيار الوحيد للحقيقة : فالعبارة لا تكون باطلة الا اذا لم تتكامل مع مجموع معرفتنا أو اعتقادنا •

وفى حالة هذه النظرية بدورها نجد أن أول رد فعل لنا على مثل هذا المعيار هو ـ كما كان فى حالة نظرية التطابق ـ رد فعل ملائم على الأرجح ، اذ لا يبدو هناك اعتراض واضح على النظرية • وفضلا عن ذلك فان الاحكام المنطقى ، بوصفه مثلا أعلى ، يمتدح أمامنا الى حد يجعلنا نبدى أشد الاعجاب بهذا الهدف ، أعنى هدف النسق الفكرى التام الاحكام ، ولا سيما اذا كان هذا الهدف طموحا الى حد يشمل معه كل معرفتنا وتجريتنا ، كما فى حالة الميتافيزيقا • غير أن الفيلسوف (عندما يكون تجريبيا) يسارع عادة الى القول بأن جنة نظرية المعرفة هذه تربض فيها حية رقطاء • هذه الحية هى أن نظرية الترابط ، وكذلك كل النسق الاستنباطية المبنية عليها ، لا تنطوى على « حقيقة » على الاطلاق ، اذا شئنا الدقة • فكل ما لدينا فى هذه الحالة هو اتساق منطقى logical consistency الذى يستحسن أن يسمى بالصواب validity ، والذى لا تربطه علاقة ضرورية بالواقع ، أو بالعالم الموضوعى أو بالنظام الخارجى للطبيعة • فكل ما لدينا هنا نوع من النظام والترابط المنطقى ، قادر تماما على أن يقوم فى فراغ بالنسبة الى الواقع الموضوعى •

الفرق بين « الحقيقة » و « الصواب » : لاشك أن الطلاب الذين درسوا مقررا دراسيا فى المنطق ، يذكرون بعض النتائج الغريبة التى انتهت اليها اقيستهم ، والتى كانت مع ذلك صائبة تماما بالنسبة الى قواعد التفكير المنطقى • ففى محاضرات المنطق وحدها يميز المرء عادة تمييزا دقيقا بين « الصواب » و « الحقيقة المطابقة للواقع » • فلنتأمل مثلا مستمدا من منطقة

الحدود الواقعة بين الفلسفة واللاهوت • فالمؤمن بمذهب الألوهية يشيد مذهبه على مسلمات معينة ، كوجود الله ، وعلمه المحيط ومقدرته الشاملة ، وخلود النفس ، وحرية الارادة ، الخ •• هذه المسلمات هى المقدمات التى يبدأ منها استدلاله • فهو يبدأ بهذه المسلمات ، ويصوغ منهـا بالاستنباط بناء فكريا ضخما ، يحوى فى داخله كل التجربة البشرية ، ومصير الفرد والجنس البشرى معا • أى ان هذا المذهب الألوهى يؤدى الى نتائج معينة ، يبدو أنها تلزم منطقيا وحتميا من المسلمات أو المقدمات التى بدأت بهـا السلسلة الاستدلالية • غير أن هذه النتائج لاتلزم منطقيا الا من هذه المسلمات الأصلية بعينها • فلو بدأنا من مجموعة أخرى من المسلمات (مثل عدم وجود الله ، وفناء النفس ، والحتمية الكونية ، الخ) فاننا سنصل بنفس الضرورة المنطقية المحتومة الى مجموعة مختلفة تماما من النتائج • وفى هذه الحالة تغـدو كل من المجموعتين صـائبة ، ومرتبطة بالمقدمات التى بدأنا بها (بل لازمة عنها) • ولكن أيهما هى « الحقيقة » — ان كانت احداهما تتصف بهذه الصفة ، وماذا يكون المقصود « بالحقيقى » فى هذه الحالة ؟ اذا كنا نفكر على أساس نظرية التطابق ، فمن الواضح عندئذ أن مجموعة النتائج التى تعبر عن وقائع الوجود الموضوعى على أفضـل نحو هى الأكثر حقيقـة • ولكن عندما تكون هذه النتائج متعلقة بقضايا مثل « الله خير » ، و « الكون روح شاملة » ، و « الكون آلة ضخمة لا روح فيهـا » ، وماشابه ذلك فأية قيمة يمكن أن تكون لنظرية التطابق فى هذه الحالة ؟ وبالاختصار ، كيف نستطيع أن نثبت ، على أى نحو ، التطابق بين أمثال هـذه العبـارات وبين الواقع الموضوعى ؟ أو بعبارة أخرى — وهذا هو السؤال الأهم — ماقوام « الواقع » فى هذا المجال ؟ واذا اتبعنا الاقتراح الذى قلنا به من قبـل ، واقتصرنا على استخدام لفظ « الواقع » للدلالة على تلك التجارب التى يمكن تحقيقها على نطاق شامل — أعنى تلك التى يمكن أن تدخـل فى تجربة كل الملاحظين — فهل يكون من الممكن أن نتحدث عن « وقائع » فى صدد الفلسفة أو الدين على الاطلاق ؟ •

حدود الصواب المنطقى

ان أفضل وسيلة لايضاح العلاقة بين « الصـواب » و « الحقيقـة » هى شرحها بضرب أمثلة من الاستدلال المنطقى والرياضى • فمثلا ، اذا كانت لدينا معادلة مثل س = ص ، تليها معادلة ص = ع ، فعندئذ يكون من الصواب أن نستنتج من ذلك أن س = ع • غير أننا نصل الى هذه النتيجة دون أية معرفة لمعنى الرموز أو قيمتها • لذلك لا تكون لدينا معرفة متعلقة « بالحقيقة المطابقة للواقع » فى نتيجتنا هذه ، لأننا لا نعرف أى معنى واقعى للمعادلة س = ع (١) • وكل ما نستطيع أن نتحقق منه هو أنه اذا كانت لدينـا

---

(١) ومن هنا كانت ملاحظة برتراند رسل التى يقول فيها ان الرياضيين لا يعلمون ما يتكلمون عنه ، ولا يهمهم أن يعلموا ذلك •

المقدمتان س = ص وص = ع . فاننا نستطيع أن نستخلص منهما نتيجة صائبة هى أن س = ع • ولنتأمل مثلا آخر مستمدا من مجال المنطق الاستنباطى أو الصورى ، هو القياس الآتى :

كل أشجار البلوط لها لحاء خشن

هذه الشجرة شجرة بلوط

اذن هذه الشجرة لها لحاء خشن

من الواضح أن هذه النتيجة صائبة ، ولكنها لا تكون حقيقة مطابقة للواقع الا اذا كانت المقدمتان بدورهما مطابقتين للواقع • فاذا استطاع شخص أن يثبت أنه ليس لكل أشجار البلوط لحاء خشن ، أو اذا استطعنا أن ننجح فى تحدى « الواقعة » القائلة ان نفس هذه الشجرة التى نبحثها هى شجرة بلوط ، عندئذ لا يمكن أن تكون نتائج القياس صحيحة — أى مطابقة للواقع أو للنظام الموضوعى للطبيعة ، مهما تكن سلامة القياس وصوابه ، من حيث هو سلسلة استدلالية • ومن جهة أخرى ، فلنقم بتغيير طفيف فى هذا القياس بحيث يكون نصفه :

كل أشجار البلوط لها لحاء خشن •

هذه الشجرة لها لحاء خشن •

اذن هذه شجرة بلوط •

مثل هذا القياس يتضح لنا للوهلة الأولى أنه غير صائب ؛ اذ لا يوجد فى المقدمات ما يؤكد أن أشجار البلوط وحدها هى التى لها لحاء خشن • فالاستدلال غير قاطع ؛ اذ أن كل ما نستطيع استنتاجه من هاتين المقدمتين هو : « اذن هذه الشجرة قد تكون شجرة بلوط » • ولكن لا سبيل لنا الى أن نستخلص منها تأكيدا قاطعا هو : « اذن هذه شجرة بلوط » • وستظل النتيجة على صورتها هذه غير صائبة ، حتى ولو تصادف أن كانت مطابقة للواقع • وبعبارة أخرى ، فلو تصادف أن كانت الشجرة بالفعل شجرة بلوط ، فانها تكون كذلك بالمصادفة ، لا بسبب أية ضرورة منطقية منبعثة عن المقدمات الموجودة •

هذا هو الفارق بين « الحقيقة المطابقة للواقع » وبين « الصواب » وكما قلنا من قبل ، فان النظرية التى تجعل من الحقيقة ترابطا تمتاز بالبساطة ، من حيث انها لاتهتم الا بالصواب والاتساق • فاذا ما ترابط نسق فكرى منطقيا ، لم نكن نحتاج الى شىء آخر من أجل قبوله ، تبعا لهذه النظرية •

وانها لميزة غير قليلة أن يكون لدينا مثل هذا المعيار البسيط ، لاسيما وأن من الممكن عادة (كما أوضحنا من قبل) أن نصل الى اتفاق حول ما هو متسق وما هو غير متسق مع أى نسق فى مجموعه • ولكن من سوء الحظ أن نقاط الضعف الواضحة فى هذه النظرية تفوق مزاياها بكثير • ومن ثم فهى تستخدم معيارا أوحد للحقيقة فى ميادين قليلة جدا ، ولا سيما فى الرياضيات •

نقاط الضعف الرئيسية فى نظرية الترابط : أوضحنا فى الفقرات السابقة ، بطريقة ضمنية ، أبرز نقاط الضعف فى هذه النظرية ، ذلك لأنه لو لم يكن لدينا هذا الشرط المقيد ، وهو أن تتفق نتائجنا مع الواقع الموضوعى على نحو قابل للاثبات ، لغدا من الممكن عندئذ تشييد أروع وأعقد البناءات الفكرية على مقدمات لا يزكيها شيء سوى كونها تتفق مع مصالحنا الأنانية (كما فى مذاهب الايديولوجية السياسية أو الاقتصادية) ، أو كونها تتفق مع تطلعنا الى نظرة الى العالم تعطينا ثقة وأملا • والخطر الأساسى هو أن الذهن غير النقدى قد يعجب بالبناء فى صورته النهائية ، وبنتائجه (ولاسيما اذا كانت ترضى رغبته فى الاطمئنان العاطفى أو التبرير الأخلاقى) الى حد يؤدى به الى اغفال ملاحظة الأسس التى شيد عليها البناء بأكمله • وكثيرا ما يحدث ، عندما يقوم مفكر تحليلى بكشف هذه الأسس ، أن يتغير موقف الذهن الذى كان قبل ذلك يقبل النسق بأكمله ، فيتحول الى رفض الكل لأنه لم يعد يقبل المقدمات الأصلية • ولكن الأكثر من ذلك حدوثا أن ينقب هذا الذهن من حوله ويحاول أن يضع أسسا خاصة به تتألف من مقدمات مقبولة أكثر من الأولى ، ثم ينقل البناء الفكرى بأكمله سليما فوق الأساس الجديد • وقد يحدث أحيانا أن يدرك ذهن أن المقدمات الأصلية مسلمات غير مقبولة ، ويعترف بأنها غير مرضية ، وربما ممتنعة ، ولكنه يظل يؤكد فى عناد أن أى نسق يبلغ هذا الحد من الروعة ، ويصل الى مثل هذه النتائج البديعة التى تطرب لها النفس ، لابد أن يكون صحيحا بغض النظر عن أسسه • ومن الواضح أنه عندما يكون لأى شخص « ارادة اعتقاد » كهذه ، فأغلب الظن اننا نكون مضيعين لوقتنا لو قمنا حتى بمناقشة مشكلة الحقيقة معه • وعندما يكون البناء الفكرى الذى يصر على الاحتماء فى داخله ، قد ظل صامدا قرونا طويلة ، فعندئذ يكون من الأكثر عقما أن نحاول اقناع المؤمن غير النقدى بأن هذا البناء ليس مشيدا على أسس واقعية موضوعية يمكنها أن تصمد للاختبار الذى يتخذ من التطابق معيارا للحقيقة •

النظرية الثالثة : النظرية الحقيقية عند البرجماتيين

لن يكون من الانصاف أن نحكم على من يختار نظرية الترابط ، بدلا من نظرية التطابق ، بأنه يسلك اعتباطا ، أو يفكر على النحو الذى يرضى رغباته

فحسب • فهناك احتمال فى أن يكون قد استعان . عن وعى أو دون وعى ، بثالث النظريات الكبرى عن الحقيقة فى الاختيار بين النظريتين اللتين ناقشناهما من قبل • هذه النظرية الثالثة هى المفهوم «البرجماتى» للحقيقة(١) وأهم ما تقول به هذه النظرية هو أن معيار الحقيقة الوحيد الذى له دلالة هو معيار النجاح العملى Workability أى الثمار التى تحملها والنتائج التى تؤدى اليها • وهكذا تكون العبارة صحيحة فى نظر البرجماتى اذا كانت تعبر عن واقع أو تصف موقفا نستطيع أن نسلك على أساسه ونحقق النتائج المتوقعة • فقضيتنا القديمة « الكتاب على المنضدة الموجودة فى الحجرة المجاورة » ليست فى حقيقة الأمر الا خطة للسلوك الممكن ، فهى تعنى أننى اذا ذهبت الى الحجرة المجاورة ونظرت الى المنضدة ، فسوف أجد الكتاب • ولو تصرفت على أساس هذه الخطة ، ووجدت الكتاب بالفعل فى المكان المذكور ، فعندئذ تصبح العبارة صحيحة ــ أو بتعبير أدق ، تكتسب الصحة أو الحقيقة •

. . .

على أن النظرة المثالية العامة الى الحقيقة هى شيء مختلف كل الاختلاف ــ فبينما المدارس الفرعية داخل المذهب المثالى تتباين أفكارها الى حد ما ، فان هذه المدارس كمجموعة تنظر الى الحقيقة على أنها شيء ينبغى أن يكون شاملا من الوجهة المنطقية • فهى ترتبط مباشرة بالواقع النهائى ، ذلك لأن من النظريات المميزة للمثالية ، كما رأينا من قبل ، أنها تدمج « الخير والجمال والحق » لتكون الواقع من الكل • ومن ثم فان « للحقيقة » وجودا مستقلا ، وتجربتنا معها تتخذ دائما طابع الكشف • فالحقيقة موجودة ، ونحن نكتشفها ، ومن هنا تؤلف « مطلقا » من نوع ما • أما البرجماتى فلا يرى أن هناك شيئا اسمه الحقيقة المطلقة بوصفها كيانا له وجود مستقل مكتف بذاته • وانما هى على الأصح شيء نصنعه • فنحن نصوغ أحكاما من أنواع شتى لأننا نحتاج الى عوامل ذهنية تساعدنا على التعامل مع تجربتنا • ولا تصبح هذه الأحكام حقائق الا عندما نسلك على أساسها • وهكذا فان أية عبارة هى بالنسبة الى البرجماتى فرض ينبغى تحقيقه بالسلوك على أساسه وملاحظة النتائج •

البرجماتية والعلم : المصدر الرئيسى للبرجماتية هو مناهج البحث العلمى• ذلك لأن العلم ، من حيث نظرته الى «الحقيقة» هو برجماتى بطبعه • فبعد أن يصوغ العالم فرضه لتفسير الوقائع المراد بحثها ، يكون المعيار المألوف الذى يتخذه للتحقق من ذلك الفرض هو تصميم تجربة نقدية تؤدى الى نتيجة

---

(١) أبرز الأسماء فى المذهب البرجماتى فى أمريكا هى أسماء وليام جيمس (توفى عام ١٩١٠) وجون ديوى (توفى عام ١٩٥٢) • ويرتبط المفكر الانجليزى ف• ك• س• شيلر (المتوفى عام ١٩٣٧) بهذين الأمريكيين عادة •

قاطعة تنتهى « بنعم أو لا » • وفى استطاعة الباحث أن يتنبأ بالنتائج التى يتوقع من التجربة أن تسفر عنها (اذا كان الفرض صحيحا) على أساس معرفته بهذا الميدان العلمى ومبادئه المقررة • وهكذا فعندما تجرى التجربة ، « ويوجه الأسئلة الى الطبيعة ويرغمها على الاجابة » ، تكون حقيقة الفرض متوقفة تماما على كونه مؤديا الى النتائج المتوقعة أو غير مؤد اليها • واذن فالبناء الكامل للعلم يبنى على القدرة على النجاح العملى : فالفرض الذى ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذى يقبل بوصفه حقيقة (١) •

والواقع أن البرجماتى ، شأنه شأن أى شخص آخر ، يتأثر كل التأثر بمنجزات العلم الحديث • ولما كانت هذه المنجزات قد تحققت بفضل استخدام هذه النظرية عن الحقيقة ، التى تتصف بأنها عملية ، غير مثالية ، وثيقة الصلة بالحياة اليومية ، فمن الطبيعى أن تقترح مدرسة فلسفية ما ، التوسع فى هذه النظرية بحيث تنتظم التجربة بأسرها • اذ يبدو من المنطقى أن نفترض أن أية نظرية تثبت أنها مثمرة الى هذا الحد فى مجال معين ، ستثبت قيمتها فى المجالات الأخرى بدورها • غير أن الهجمات الرئيسية على هذا التوسع البرجماتى للنظرية قد أتى من جانب أنصار المثالية المطلقة ، وتركز على ادعائها أن النجاح العملى وحده هو معيار الحقيقة • ومن الجائز أن بعض البرجماتيين الأوائل قد ارتكبوا خطأ تبسيط مشكلة الحقيقة الى حد الافراط ، وحاولوا ـ فى حماسة الرواد ـ أن يقيموا نظرية يكون فيها معيار النجاح العملى الأوحد هذا هو الذى يتحكم بذاته فى تحديد ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى • غير أن البرجمانية الناضجة فى أيامنا هذه قد انتفعت من هذه الانتقادات ، وهذبت نظريتها بحيث تحذف منها أية زوائد كهذه •

العوامل المساعدة التى تلجأ اليها البرجماتية فى تحديد الحقيقة : يدرك معظم البرجماتيين أنه ، بينما النجاح العملى قد يكون أهم معيار للحقيقة ، فمن الممكن الاستعانة بمعونة اضافية من مصادر أخرى • أول هذه العوامل المساعدة هو « الترابط » الذى عرفناه من قبل : فليس فى وسعنا أن نحتفظ بحقائقنا ومعتقداتنا منعزلة وكأنها ذرات تنفصل كل منها عن الأخرى ، بل لابد أن تنسجم فى كل • (ولو سألنا فى ذلك برجماتيا من الطراز القديم

---

(١) هناك شروط أخرى للفرض الجيد • فقد أكدنا من قبل أهمية مبدأ الاقتصاد فى الفكر ـ أعنى تفضيل أبسط الفروض ـ ولا بد أيضا من اضافة معايير أخرى كالشمول ، وما يسميه الرياضى «بالتأنق elegance وهذا المعيار الأخير مزيج من الاحكام ، والمنطقية ، والوحدة وما يطلق عليه فى اللغة الشائعة اسم « الملاءمة patriess» ـ أى أن « التأنق » بعبارة أخرى ، لفظ يصعب تعريفه •

لقال على الأرجح انه يفضل هذا الاتساق المنسجم على أساس أن حقائقنا ستحرز « نجاحا عمليا أكبر » اذا كونت نسقا مترابطا) • والعامل المساعد الثانى الذى تستعين به البرجماتية من آن لآخر هو عامل مميز لهذه المدرسة (١) فعندما نعجز عن الاختيار بين عبارتين على أساس الأدلة التجريبية ، أو الترابط ، أو « القيمة النقدية cash value » للنتائج المباشرة ، فعندئذ يكون لنا الحق فى تحديد أى القضيتين « صحيحة » على أساس مقدار ما يمكن أن تسهم به كل منهما من « القيم العليا » أو « قيم الحياة » • فمعتقداتنا ، ولا سيما تلك التى تتعلق بتجربتنا ككل ، تستطيع التأثير فى موقفنا من الحياة والعالم الذى نعيش فيه • وهى تستطيع أن تجعل العالم يبدو عقيما أو يبدو جديرا بأن نعيش فيه ، وفى امكانها أن تكسبنا استقرارا عاطفيا « وطمأنينة النفس » ، أو أن تؤدى الى عكس ذلك • وعلى هذا ، فعندما يكون علينا أن نقرر ما هى العبارة « الصحيحة » من بين عبارتين متناقضتين ــ مثل : « النفس خالدة » و « النفس فانية » ــ فمن الواضح أننا لن نجد عونا كبيرا من معيار النجاح العملى أو الترابط ، ولن نجدعونا على الاطلاق من معيار التحقيق الحسى • واذن فمن الواجب أن نختار بين العبارتين على أساس آخر • وفى مثل هذه الحالات ، نجد أن المعيار الذى نحدد على أساسه أى القضيتين تؤدى الى تحقيق « القيم العليا للحياة » على أفضل نحو هو معيار لا يصلح للتطبيق فحسب ، بل ربما كان معيارا لا مفر منه (٢) •

وينبغى أن يلاحظ أن البرجماتية لا تلجأ أبدا الى تبرير اختيار عبارة معينة على أنها صحيحة بالنسبة الى قضية أخرى على أساس « القيم العليا » وحدها • ذلك لأنه لا يحق لنا فى نظرها أن نلجأ الى هذا المعيار الأخير بوصفه محكمة نقض وابرام الا عندما تخفق المعايير الأخرى فى تحديد « حقيقتها » • فاذا استطاعت النتائج التجريبية ، أو « القيمة النقدية » ، أو الترابط ، أن تقوم بالاختيار لنا ، فان أى التجاء الى « القيم العليا » يبدو أمرا مريبا ، وكأنه نوع من التزييف العقلى • واذن فلا يحق لنا أن نسمح لسعادتنا الروحية وحاجاتنا العاطفية بأن تتحكم فى اختيارنا للحقيقة الا عندما يستحيل تطبيق

---

(١) ولا سيما عند وليام جيمس ، الذى أكد هذا العامل أكثر مما أكده البرجماتيون الأحدث منه عهدا •

(٢) حرصت طوال العرض الذى قدمته للبرجماتية ، على اتباع آراء وليام جيمس بدلا من آراء الفلاسفة الأحدث منه عهدا • وعلى الرغم من أن هناك فوارق هامة فى داخل المعسكر البرجماتى ، فقد حاولت هنا ، كما حاولت فى كل موضع آخر من الكتاب ، أن أقدم للطالب المبتدىء عرضا واضحا بدلا من أن أحدث اضطرابا وخلطا فى ذهنه ، ولهذا رأيت أن أفضل السبل هو تجاهل الخلافات العائلية داخل المدرسة الواحدة •

المعايير الأخرى ، أو عندما تنتهى الى حالة من التوقف نعجز فيها عن اتخاذ اى قرار ٠

المعايير المختلفة للحقيقة

لا بد أن القارىء يشعر الآن بأنه أكثر تعاطفا مع بيلاطس عندما سأل سؤاله الخالد عن طبيعة الحقيقة ٠ ومع ذلك فان بحثنا لم ينته بعد ٠ فقد ناقشنا حتى الآن ثلاث نظريات عن الحقيقة ، بالاضافة الى أحد معايير الحقيقة وهو التحقيق الحسى ٠ ولكن هناك عدة معايير أخرى كهذه يتعين علينا بحثها ، كلها لا تقل عن معيار التحقيق التجريبى شيوعا ، وربما أهمية ٠ ويفضل أشخاص كثيرون أن يطلقوا على هذه اسم « مصادر » الحقيقة لا «معاييرها» ، ولكن اللفظ لا أهمية له ما دمنا نفهم علاقة هذه المعايير بالمشكلة الرئيسية ٠

السلطة : ربما كان معيار الحقيقة الأكثر تداولا ، بعد معيار التحقيق الحسى . هو السلطة ٠ فاعتمادنا على السلطة يبلغ من القوة حدا يجعلنا لا نكاد نشعر بذلك عن وعى ٠ ولما كان من الصحيح أن السلطات الأخلاقية والكنسية القديمة قد انهارت الى حد بعيد ، فان سلطات جديدة من نوع مخالف قد حلت محلها ٠ مثال ذلك أننا نعتمد الآن ، فى اكتساب « حقائقنا » على سلطة العلم أكثر بكثير مما نعتمد على سلطة الكنيسة ٠ ومن حسن حظنا أننا لسنا مضطرين هنا الى البت فى مسألة كون هذه السلطة الجديدة أكثر فاعلية من حيث هى مرشد لنا فى الحياة أم لا ٠ فالمسألة الهامة هى أننا على الأرجح قد أصبحنا معتمدين فى اكتساب حقائقنا على مصادر خارجنا أكثر مما كنا فى أى وقت مضى ٠ فقد نكون على ثقة من أن العلم سلطة يعتمد عليها أكثر من غيرها ، ومع ذلك يظل من الصحيح أنه بدوره مصدر خارجى بالنسبة الى معظم الأشخاص ٠ وقد نشير الى النتائج البرجماتية للعلم بوصفها دليلا على امكان الارتكان اليه ، أو قد نؤكد اعتماده المطلق على التحقيق التجريبى بوصفه ضمانا لقبول ما يدعيه من سلطة ٠ كما أن من الجائز أن نكون قد اشتغلنا نحن أنفسنا فى المعامل الى الحد الذى يكفى لتأييد حقائق واحدة من العلوم ٠ ومع ذلك فحتى الباحث المعملى المحترف لا يكون لديه من التدريب ومن الوقت ما يكفى للقيام بعمليات التحقيق هذه فى أى ميدان ما عدا ميدانه الخاص ٠ وقد نقول اننا بعد أن نكون قد اختبرنا بعض قضايا العلم عن طريق تجاربنا الخاصة ، يكون لنا الحق فى افتراض أن الوقائع العلمية الأخرى « صحيحة » بدورها ٠ ومع ذلك ، فان هذا يعنى أننا نأخذ بهذه الوقائع الأخرى على أساس السلطة ، مهما كانت درجة ثقتنا بها ٠

دور السلطة فى التعليم : لا تتاح لمعظمنا من فرص التحقق من السلطات التى يخضع لها ما يتاح حتى للعالم الهاوى ذاته ٠ ومثل هذا يصدق على كل

ميادين النشاط البشرى · وأغلب الظن أن كمية المعرفة التى نكتسبها بالخبرة المباشرة تمثل ، عند الشخص المتعلم ، الجانب الأقل بالنسبة الى مجموع معرفته · وكلما ازددنا تعلما واتسع الأساس الذى نبنى عليه ثقافتنا ، اتسع حتما نطاق السلطات التى نعتمد عليها ، اذ أن ارتفاع مستوى التعليم يعنى ازدياد كمية المعرفة النظرية والتعلم غير المباشر · فالتلميذ فى روضة الأطفال يتعلم الى حد بعيد بالعمل ، وبأداء أوجه نشاط شتى ، أما طالب الكلية المتقدم فان المصدر الأهم لتعليمه هو قراءة موجزات وتلخيصات لأعمال أناس آخرين · ولكن هذه الطريقة المتقدمة ، مهما يكن من فعاليتها بوصفها طريقة للتعلم ، فانها تؤكد أهمية السلطة الى حد الافراط · وما يصدق على التعليم الرسمى يصدق على كل الميادين · ففى مدنية تبلغ من التعقد والتشعب الهائل ما بلغته مدنيتنا ، يكاد كل شىء نقوم به يكون منطويا على تجربة غير مباشرة · ومن أوضح الأمثلة على ذلك ، مصادر انبائنا . كما اننا فى ميادين كالطب والاقتصاد وما الى ذلك نكاد نقف عاجزين ازاء موكب السلطات التى تتفاوت أنواعها ودرجة امكان الاعتماد عليها ·

وهكذا تصبح المشكلة هى مشكلة التمييز بين مختلف أنواع السلطة ودرجاتها ، وفى بعض الأحيان بين الآراء المتعارضة للخبراء فى الميدان الواحد · ومع ذلك ،فلما كان لكل ميدان معاييره الخاصة ، فلا يمكن أن يكون فى هذا الكتاب مجال لمحاولة القيام بتقييم مفصل لأنواع السلطة · وحسبنا أن يكون القارىء قد أصبح أكثر ادراكا لحتمية الالتجاء الى السلطة فى تحديد ما ينبغى وما لا ينبغى أن نعده « حقيقة » · والواقع أن الفيلسوف كثيرا ما يتملكه اليأس من أن يتمكن من التمييز بين « الحقيقة » وبين « الظن » ، وذلك من فرط خضوع الأذهان غير النقدية « للسلطة » (التى تكون عادة آخر سلطة سمعتها أو قرأت لها) وسهولة انخداعها بحيث تصدق أن المعرفة التى اكتسبتها على هذا النحو هى معرفتها الخاصة · ولقد كافح كل من سقراط وأفلاطون من أجل تحقيق هذا التمييز بين الحقيقة والظن ، ثم خلفاءه للفلسفة بوصفه ميراثا دائما · وفيما يتعلق « بالحقيقة » اليومية العملية ، تحتل السلطة ، من حيث الأهمية ، مكانا يلى التحقيق الحسى والنجاح العلمى مباشرة · « ما الحقيقة ؟ » انها ــ كما يبدو أن بيلاطس قد أدرك بوضوح ــ هى الى حد بعيد ما تحدده السلطة السائدة · وهو ذاته قد اعترف بهذه الحقيقة ، اذ قبل أن يحكم فى القضية المعروضة عليه ، على الأساس الذى أوصى به أولئك الذين كانوا ، وفقا للقانون العبرى ، هم «السلطات» المختصة ·

معيار الاتفاق الاجتماعى أو اليقين الباطن

هناك معيار آخر يرتبط ارتباطا وثيقا بمعيار السلطة ، وقد يكون فى ظروف معينة أكثر اقناعا حتى مما كانت الكنيسة ذاتها فى وقت ما ، أو من

العلم فى وقتنا الحالى • ذلك هو معيار **الاتفاق الاجتماعى** • «فالحقيقة» هى ، الى حد بعيد ، ما يقول الجميع انه حقيقة • والشخص الذى يتعين علينا أن نقول له أن « كل شخص يعلم أن هذا صحيح ! » لابد اما أن يكون شخصا ناقص المعلومات واما أقل من العادى فى الذكاء ، أو كليهما معا • وعلى حين أن الاتفاق الاجتماعى يمارس تأثيرا قويا على أحكامنا عن « الحقيقة » فى جميع الميادين ، فانه اقوى ما يكون فى ميادين العرف والعادات الاجتماعية والأخلاق • فقبول عادة أو معيار أخلاقى معين على نطاق واسع جدا ، هو فى نظر معظم الناس سبب كاف للنظر اليه على أنه « حقيقة » • بل ان كثيرا من الناس يصدمون اذ يرون شخصا يتشكك فى حقيقة وجهة نظر أخلاقية يشيع قبولها على نطاق واسع • فقبول الجميع ـ أو حتى الأغلبية ـ لرأى معين ، هو بالنسبة الى هذه الأذهان ضمان كاف لحقيقة هذا الرأى •

أما الفيلسوف فقد تخصص منذ وقت طويل فى تحدى قوة الاتفاق الاجتماعى • فهو يجد لذة خاصة فى أن ينبه الأذهان الى ما فى هذا الاتفاق من تقلب وتهافت ، حتى عندما يكون الاتفاق عاما • والواقع أن عدم دوام العادات والسنن الاجتماعية المألوفة هو أمر أوضح من أن يحتاج الى تعليق فلسفى • ومع ذلك ، فان الفلسفة تشعر بوجود خطر شديد عندما يسيطر الاتفاق الاجتماعى وحده على المعايير الأخلاقية • ذلك لأن القدر الأكبر من التقدم الأخلاقى قد أتى من جانب أقلية ضئيلة من الأشخاص الذين لم يرهبوا القوة الطاغية للاتفاق الاجتماعى ـ وهم الشهداء والمصلحون وأعداء التفرقة العنصرية ، الذين لا يجدون علاقة بين الحقيقة وبين رأى الأغلبية • «فالحقيقة» فى نظر هؤلاء الرواد الأخلاقيين هى شىء مكتف بذاته ، مستقل عن قبول الجموع الكبيرة له •

هذه النفوس المنعزلة الشجاعة كانت دائما تختبر « حقيقتها » بمعيار غير الاتفاق الاجتماعى • ففى بعض الأحيان كان هذا المعيار هو السلطة ـ أعنى سلطة الانجيل ، أو سلطة نبى أو زعيم ما • وفى حالات أخرى كان أساس حججهم هو نظرية الترابط ، اذ أنهم قد رأوا أن هناك عادات أو معايير معينة لا تتسق مع المثل العليا الأخلاقية الشاملة السائدة فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، وربما قد لا تتسق مع تعاليم المسيح • وفى أحيان أخرى كانوا يستعينون بالنظرية البرجماتية اذ اتضح لهم أن النتائج الفعلية للعادة الاجتماعية كانت شرا ، بغض النظر عن التبريرات الأخلاقية التفصيلية التى تقدم لها • والمثل الكلاسيكى لعادة اجتماعية هوجمت فى البداية لأسباب برجماتية فى المحل الأول هو الرق •

المعيار الصوفى أو الحدسى : ومع ذلك فهناك معيار آخر لم نكد نذكر عنه شيئا ، يلتجىء اليه الرائد الأخلاقى أكثر مما يلتجىء الى أى معيار آخر من

المعايير السابقة . هذا هو المعيار **الصوفى** أو **الحدسى** ـ وهو «نور باطن» أو اعتقاد عميق راسخ يبدو أكثر اقناعا ، ويحمل من اليقين المعصوم قدرا أعظم ،من كل المعايير الأخرى للحقيقة مجتمعة . ولا حاجة بنا الى القول ان هذا المعيار بالنسبة الى الفلسفة ، هو معيار شخصى وذاتى الى حد لا يسمح بكثير من التحليل . فالفيلسوف يجد لزاما عليه أن يعترف بحقيقة هذه التجارب وتأثيرها فى الفرد ، ولكنه لا يستطيع أن يقول الكثير بعد ذلك . بل ان عالم النفس ذاته لا يستطيع تقديم الكثير ، الا أن يشير الى مسألتين ينبغى أن تؤخذا بعين الاعتبار عندالحكم على صحة هذه التجارب . أولىهاتين المسألتين سلبية ، فالشعور باليقين الباطن هو فى ذاته شعور لا يعول عليه مطلقا ، كما يدل على ذلك كون المجانين ، على الأرجح ، أكثر «يقينا» بحقيقة معتقداتهم من أية مجموعة أخرى من البشر . أما من الناحية الايجابية ، فينبغى أن نسارع الى الاشارة الى أن هذا الاحساس الباطن باليقين موجود فى نهاية الأمر ، فى كل تجربة للحقيقة ، أيا ما كانت النظرية أو معيار الحقيقة الذى نستخدمه عن وعى . وحتى لوتأملنا حالة التحقيق الحسى (الذى يبدو أصح المعايير وأكثرها شمولا) فما الذى نعتمد عليه آخر الأمر لكى نثبت أننا «نرى» أو «نشم» أو «نسمع» ما نظن أننا نراه أو نشمه أو نسمعه ؟ أهو شىء آخر غير هذا الشعور الباطن ذاته باليقين ؟ ولنعد الى المثل الذى ضربناه عن جان دارك : ألا يحتمل أنها كانت موقنة بأنها « رأت » القديس ميخائيل « واستمعت » اليه وهو يأمرها بأن تذهب لانقاذ فرنسا ، بقدر ما كانت موقنة بأنها رأت الغنم ترعى حولها واستمعت الى أصواتها ؟ أليس الدليل على أى شىء نحكم عليه فى تجربتنا بأنه « حقيقى » مرتكزا على نفس معيار اليقين الباطن هذا ؟ وهل يمكن القول ان يقين القارىء بأنه يرى الكتاب الذى يقرأه الآن هو فى أساسه أعظم بأى قدر من يقين جان دارك عندما رأت القديس ميخائيل ، أو أعظم من يقين المصاب بالبارانويا الذىيعانى من جنون الاضطهاد ، بأنه يرى أعداء متربصين به فى كل ظل ؟ صحيح أن الكتاب يستطيع أن يفى بما تشترطه معايير أخرى لايستطيع أن يفى بشروطها القديس ميخائيل أو « أعداء » المصاب بالبارانويا ـ وأهم هذه المعايير الأخرى هو اتفاق الجميع عليه . غير أن هذه مسألة لا تدخل فى صميم الموضوع . ذلك لأن عرض الكتاب على مئات من الملاحظين الآخرين لكى يؤكدوا وجوده الموضوعى لايؤدى الا الى مائة يقين آخر مساوية ليقين القارىء ويقين جان دارك ويقين المصاب بالبارانويا .

وهكذا فان الشعور باليقين الباطن هو فى الوقت ذاته أهم معيار ذاتى للحقيقة ، وهو أقل المعايير من حيث امكان الاعتماد عليه . ويبدو أن أفضل حل لهذا الموقف المحير هو الآتى : من المعترف به أنه لا يمكن أن تكون لدينا تجربة بحقيقة ما لم يكن هذا الشعور الحدسى باليقين موجودا ، ولكن هذا

الشعور فى ذاته غير موثوق منه · فوجوده ضرورى ، ولكن من الواجب أن يكون مصحوبا بعدة معايير أخرى · انه وسيلة التصديق على المعاييرالأخرى الأكثر موضوعية ، وهو أداة لتحقيق المعايير الأخرى للحقيقة ، ولكنه ليس معيارا صحيحا عندما يكون قائما بذاته ·

حكم نهائى على نظريات الحقيقة

بعد القيام بتحليل لفكرة الحقيقــة على النحو الذى قمنــا به ، يكون من الطبيعى أن يثار فى ذهن القارىء هــذا السؤال : « أهناك أية حقيقة ــ أعنى أية حقيقة بالمعنى الذى يفهم به معظم الناس هذا اللفظ ، وبالمعنى الذى كنت أفهمها به قبل قراءة هذا الفصل ؟ » هــذا ســؤال ينبغى على كل قارىء أن يجيب عنه بنفسه ، وسوف يكون من العوامل التى تتوقف عليها اجابته عنه ، ما يعتقد أنه هو المقصود من هذا اللفظ بوجه عام · فاذا عدت الحقيقة شيئا سكونيا مطلقا ، فالأرجح أن معظم القــراء هم الآن على اســتعداد للشك فى وجود شىء كهذا · أما اذا كنــا نعنى باللفظ شــيئا نسبيا وديناميــا ، فمن المؤكد عندئذ أن معظمنا سيوافق على أنها موجودة · بل ان معظم القراء قد يشعرون أنه على الرغم من الانتقادات التى وجهناها الى كل معيار ونظرية عندما استعرضناها ، فان واحدة منها على الأقل قد اجتازت المحنة ونجحت فى ذلك الى حد يجعل منها معيارا معتمدا عليه للحقيقة ·

المعيار المركب : ومع ذلك فأغلب الظن أن معظم الطلاب سيوافقون عــلى أن الدليل الوحيد الكافى على الحقيقة ينبغى أن يكون مركبا منكل النظريات والمعايير المتعددة · ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نقول ، دون خوف من الخطأ على الأرجح ، أننا نكون قد قلنا الحقيقة :

١ ــ اذا أمكن عن طريق التحقيق الحسى بيان أن القضية تطابق الواقع الموضوعى ·

٢ ــ واذا كانت تترابط مع كل معارفنا « وحقائقنا » الأخرى ·

٣ ــ واذا استطعنا بسلوكنا على أساسها أن نحقق النتائج المتوقعة ·

٤ ــ واذا كان هناك قدر كبير من الاتفاق الاجتماعى حول هــذه الأمور الثلاثة الأولى ·

٥ ــ واذا اتفقت عليها كل السلطات ذات العلاقة بالموضوع ·

٦ ــ وأخيرا ، واذا كان هناك ، من وراء ذلك كله ومن خلاله ، يقين باطن واقتناع طبيعى بشأن تلك التجربة · ومــع ذلك فقد لا تكون هــذه الحقيقة ذاتهــا هى النوع الذى ينبغى أن نصــفه بأنه « حقيقــة »

بالمعنى الكامل ، ولكنها تقدم الينا على الأقل شيئا يمكننا أن نعتمد عليه ونبنى حياتنا حوله ٠

ولكن هناك تعبيرا شعبيا ساخرا يلخص الموقف على أفضل وجه ، هو أن « هذا شىء رائع ، اذا أمكنك القيام به » ٠ فمعظمنا على أتم استعداد لبناء حياتنا على حقائق وطيدة الأركان كهذه ٠ غير أن أمثال هذه الحقائق قليلة ومتباعدة ٠ وفضلا عن ذلك ، فان حالات الحقيقة التى تبلغ هذا القدر من التوطد هى عادة أبسط من أن تحل مشكلاتنا الأكثر الحاحا ٠ مثال ذلك ، أن قضيتنا القديمة : « الكتاب على المنضدة الموجودة فى الغرفة المجاورة » قد تكون قادرة على مواجهة كل هذه الاختبارات ، مثلما تقدر على ذلك معظم العبارات البسيطة المعبرة عن أمر واقع ، والخاصة بالعلاقات الزمنيةوالمكانية للأشياء المادية ٠ بل ان التصنيف الأساسى لأمثال هذه الموضوعات قلما ينطوى على مشكلات خطيرة متعلقة بالحقيقة ٠ فاذا قلت «هذا الكتابأخضر» كان من الممكن اثبات حقيقة هذه العبارة أو بطلانها على نحو قاطع ـ على شرط الا أكون متحدثا ، بالطبع ، عن كتاب مشكوك فيه أو لون باهت ، وألا أشترط اتفاق الأشخاص المصابين بعمى الألوان ، أو ألا أكون أنا ذاتى مصابا بعمى الألوان ٠

حدود المعيار المركب : ولكن من سوء الحظ أن جزءا فقط من القضايا التى يتعين علينا الحكم عليها بأنها «حقيقة» أو «بطلان» هو وحده الذى يستطيع الصمود لكل هذه المعايير ٠ فلنأخذ حكما مثل : « الانتحار لا مبرر له أبدا » ٠ فكيف نستطيع أن نقرر ان كان هذا الحكم حقيقة أم ؟ من الواضح أن من المحال الالتجاء الى أى تحقيق حسى ، أو الى أية نظرية للتطابق ٠ كذلك فان المعيار البرجماتى لا قيمة له ، ما لم يكن ذهننا من النوع الذى يتأثر بالحكم العام ، الذى لا تربطه بموضوعنا صلة وثيقة ، والقائل : « تصور أن الجميع قد انتحروا ! » أما معيار السلطة فلا يكون مفيدا الا لأولئك الذين يقبلون السلطة الخاصة التى ترد فى حديثنا : فالنهى الصارم للكنيسة الكاثوليكية عن الانتحار ، مثلا ، ليس ملزما الا للكاثوليكيين ٠ وقد تكون نظرية الترابط مفيدة ، ولكن ذلك يتوقف على الأساس الكامل لمعرفتنا وتجربتنا ٠ ففى استطاعتنا أن نشترط أن تتفق القضية القائلة ان : « الانتحار لا مبرر له أبدا » مع كل الحقائق والمبادىء الأخرى ٠ ولكن لما كانت لكل شخص مجموعة مختلفة من الحقائق والمبادىء ، فان ذلك يؤدى الى جعل حكمنا عليها بالحقيقة أو البطلان حكما ذاتيا بحتا ٠ ومع ذلك فلما كان المعيار الوحيد الباقى ، وهو الاتفاق الاجتماعى ، معيارا لا قيمة له ، اذ أننا كلنا نعرف مدى اختلاف الآراء حول الانتحار ، فربما أدى بنا ذلك الى القول بأن نظرية الترابط هى على أية حال تلك التى يمكن الاعتماد عليها أكثر من غيرها ٠ ولكن ماذا حدث لنظريتنا المركبة الرائعة عن الحقيقة بعد هذا كله ؟

من الواضح أننا لا نستطيع أن نأمل فى الحصول على موافقة مختلف نظريات الحقيقة وجميع معاييرها ، وفى استخلاص التأييد القاطع منها ، الا فى ميدان التجربة الحسية • ويبدو أن معنى ذلك هو أن ميدان التجربة الحسية هو وحده الذى نستطيع أن نحصل فيه على أية حقيقة مطلقة أو حقيقة لا ترد • أما بالنسبة الى بقية جوانب التجربة البشرية ، فيبدو أننا مضطرون الى الاقتصار فيها على معيار الحقيقة ، أو مجموعة معاييرها ، التى تثبت التجربة أنها هى الأفضل فى ذلك الميدان بعينه •

بل ان هناك احتمالا يدعو الى المزيد من القلق ، تؤدى اليه هذه المناقشة ، ألسنا نجدها توحى أيضا بأن كل حقيقة قد تكون شخصية خالصة أى بأن كل شخص يصنع حقيقته الخاصة ، ويعيش فى عالم خاص من «حقائقه» الخاصة وهو عالم قد يتداخل مع عالم الحقيقة الخاص بشخص غيره ، ولكنه لايمكن أن يكون فى هوية تامة معه ؟ وبالاختصار يمكن أن تكون هناك أية حقيقة عامة • أو شاملة ، ولا نقول أية حقيقة مطلقة ؟

الكلمة الأخيرة للبرجماتي : ربما كانت للبرجماتى الكلمة الأخيرة فى هذا المجال • فنحن لانرى شيئا يدعو الى الفزع فى وجود أنساق فردية للحقيقة ذلك لأن كل شخص سيصوغ فى هذه الحالة ، عن وعى أو بلا وعى ، نسقا للحقائق يفى على نحو معقول بشروط الحقيقة الثلاثة التى يضعها البرجماتى • أول هذه الشروط هو أن يكون نسقه محكما الى حد معقول ، وفيه من الاتساق ما يكفى لارضاء ما قد يكون لديه من حاسة الاتساق المنطقى ، وثانيها أن يكون مطابقا للعالم الخارجى الى حد يكفى لتحقيق النجاح العملى له ، وأهم هذه الشروط جميعا أن يكون مرضيا وقابلا للتطبيق العملى فى مجموعه • فيجب أن يؤدى هذا النسق الى نتائج ، ويحافظ على سعادته أو يزيدها ، ويرضى اهتمامه ورغباته ، ويتيح له ، على وجه العموم ، أن يشق طريقه فى الحياة • ومن الجائز أنه لو وجد نسق أمثل ـ أعنى أكثر تطابقا ، وأكثر نجاحا عمليا ـ لأدى الى نتائج أفضل ، ولكان بالتالى «أكثر حقيقة» • ولكن ، مثلما أن المفروض أن تحصل كل أمة على نوع الحكومة التى تستحقها ، فكذلك يحصل كل شخص على نسق الحقيقة الذى يستحقه : وهو نسق ينجح بالنسبة اليه ، ويرضى مطالبه من الحياة والعالم المحيط به • واذن فالبرجماتى ينتهى الى موقف يمكننا تلخيصه فى عبارة نستخدم فيها بيتا مشهورا للشاعر كيتس فى غير موضعه ، ونحور نصه قليلا ، وهى :

« هذه كل الحقيقة التى تعرفها فى الأرض ، أو تحتاج الى معرفتها » •

الفصل الثامن

نظرية المعرفة : ماذا يمكننا أن نعرف ؟

يكاد يكون من المؤكد أن كثيرين من القراء لن ترضيهم نتائج تحليلنا لمشكلة الحقيقة فى الفصل السابق ٠ فقد تبدو هذه النتائج نسبية غير قاطعة ، أو قد تبدو المسألة بأسرها مؤدية الى مذهب ضمنى فى الشك ٠ وقد يشعر المرء كما يشعر كثير من الطلاب بعد مناقشة المشكلة ، بأن هناك مايغريه على التساؤل : « ولكنى أريد أن أعرف ! فما قيمة الفلسفة ان لم يكن فى استطاعتها الاجابة عن أسئلتى ؟ ألم يستقر الفلاسفة على رأى قاطع حول مسألة ما اذا كانت هناك أية حقيقة أصيلة ، ما اذا كنا نستطيع معرفتها أم لا؟»

لا شك أن مما يوضح الموقف أن نكون صرحاء فى هذه المسألة ، ونكتسب ثقة الطالب ٠ فمشكلة الحقيقة ، مع تعقيدها وصعوبتها ، ليست الا جزءا واحدا من مسألة أشمل وأوسع منها بكثير ٠ تلك هى المشكلة الابستمولوجية أو المعرفية : ماذا يمكننا أن نعرف ، أو ما حدود المعرفة ؟ ومن الطبيعى أن أية مسألة أساسية الى هذا الحد تنطوى على مسائل فرعية متعلقة بمصادر المعرفة ، وأنماط المعرفة أو أساليبها ، ومناهج البحث العلمى ، وما الى ذلك٠ غير أن المشكلة الجوهرية هى فى الواقع مشكلة صادفناها من قبل فى المقدمة التى عرضناها فى الفصل الأول لمشكلات الفلسفة ، فماذا يمكننا أن نعرف ، وكيف نعرف ذلك ؟ ان هناك تعبيرا دارجا كثر استخدامه فى التحية فى الآونة الأخيرة ، وهو يشيع كثيرا فى جماعات اجتماعية معينة ، وهو : « ما الذى تعرفه عن يقين ؟ » (*) وانه لمن العسير أن نجد صيغة تعبر عن بحثنا فى المعرفة تعبيرا أكثر دقة وايجازا ، وكل ما فى الأمر أن الفيلسوف يهتم بقدرات الذهن البشرى بوجه عام ، لا بمضمون أى ذهن فردى ٠ وهكذا تكون الصيغة الحقيقية للسؤال فى نظر الفيلسوف هى : « ما الذى يمكننا ، بوصفنا جنسا بشريا ، أن نعرفه عن يقين ؟ » ٠

(*) الأصل الانجليزى هو « «what do you know for sure» وهو بالطبع تعبير أمريكى محلى صرف ، ولا يؤدى مقابله فى العربية معنى التحية على الاطلاق ٠ (المترجم)

اننا نجد في صدد هذه المشكلة ، كما نجد في صدد كل مشكلات الفلسفة، عديدا من المدارس الفكرية • ولكن كل ما يمكننا أن نحاول عمله في مدخل كهذا الذي نقدمه في هذا الكتاب ، هو أن نعرض أهم وجهات النظر هذه ، ثم ندع القارىء يتخذ قراره الخاص فيما يتعلق بحل مشكلة المعرفة الذي يبدو له مرضيا أكثر من غيره • وقد يختار القارىء اجابة واحدة ، أو قد يحاول الجمع بين اجابات عدة في حل واحد أكثر شمولا • وقد نتخذ قرارنا على أساس ما تعلمناه منذ الطفولة ، أو على أساس تفضيل مزاجي من نوع ما — وربما على أساس رد فعل مضاد لما تعلمناه منذ الطفولة • وعلى أية حال، فسوف يكون القرار شخصيا تماما . بغض النظر عن المعيار الذي يحكم به المرء على مختلف نظريات المعرفة ويختار على أساسه من بينها •

الطابع الشخصي للمعرفة : هناك دائما عقول معينة يدهشها كل الدهشة أن يقال لها انها تصنع معرفتها الخاصة • أما الفيلسوف فتبدو له هذه النتيجة محتومة لا مفر منها • والواقع أن كلا منا يعتنق نظرية خاصة في المعرفة ، سواء أكان ذلك عن وعي أم بلا وعي • فكل منا يقرر ما هي مصادر المعرفة التي سيعطيها الأولوية : أهي التجربة الحسية ، أم السلطة ، أم العقل ، أم الحدس ، الخ • ومن الجائز أن القارىء قد نشأ على عقيدة تولي السلطة اهتماما كبيرا• فان كان الأمر كذلك بالفعل ، فأغلب الظن أنه سيظل يقبل سلطة من نوع ما ، بوصفها المصدر الأساسي للمعرفة — ما لم يكن قد ثار على تنشئته الأولى بالطبع ، والأرجح أنه سيرتكز في هذه الحالة على التجربة الحسية والعقل بوصفهما مصدرين نهائيين • وبعبارة أخرى ، يبدو أن من المستحيل تجنب النتيجة القائلة اننا . مثلما يصنع كل منا « فلسفته في الحياة » ، أو « نظرته الى العالم » . فنحن نخلق أيضا — الى حد بعيد — مضمون عالمنا الفردي في المعرفة • وهذا ما ينبغي أن يكون اذا أخذ لفظ الفلسفة بأوسع معانيه • ذلك لأن فلسفتنا ليست الا مجموع آرائنا المتعددة عن الحياة والتجربة البشرية ، ولا شك أن لأفكارنا الخاصة عن قيود المعرفة وحدود اليقين أعظم قدر من الأهمية بين هذه الآراء •

العلاقة بين مشكلة المعرفة ونظريات الحقيقة : توحي مصادر المعرفة التي عددناها منذ قليل — وهي الاحساس ، والسلطة ، والعقل ، والحدس — بأن مشكلة المعرفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة الحقيقة • وعلى الرغم من أن الأمر كذلك بالفعل ، فان المشكلتين ليستا متماثلتين تماما • فمشكلة المعرفة أشمل من مشكلة الحقيقة وأعمق أسسا • ومن ثم فقد يتساءل المرء عن السبب الذي دفعنا الى عدم البدء بمناقشتها أولا • والواقع أن هذا السبب تربوي الى حد بعيد : فاثارة الاهتمام بمشكلات الحقيقة أيسر من اثارة الاهتمام بمشكلة المعرفة • بل انه من السهل دائما أن نقنع المبتدىء في دراسة الفلسفة بأن هناك أية مشكلة للمعرفة • فهو قد استمع الى حجج متعلقة « بالحقيقة »

والبطلان قبل أن يسمع عن الفلسفة بوقت طويل ، غير أن فى الحياة العادية مواقف قليلة جدا تؤدى الى مناقشة مشكلة « المعرفة » وعدم المعرفة • فقد نتهم شخصا ما « بعدم معرفة » مايتكلم عنه ، ولكن لابد لك من قدر كبير من التعمق العقلى لكى تفكر أن تسأل خصمك عن مصادر المعرفة الصحيحة لديه ، وعما اذا كان يستخدم المصادر الصحيحة وحدها ، وكيف يعرف أنه يعرف أى شىء على وجه اليقين •

كل ذلك لايعنى الا أننا نأخذ معرفتنا قضية مسلمة الى حد بعيد • فموقف معظم الأشخاص هو ذلك الذى يطلق عليه الفيلسوف اسم الموقف « غير النقدى » أو « الساذج من الوجهة المعرفية » ، ذلك لأننا نسلم على نحو طبيعى تماما بأن أذهاننا قادرة على معالجة التجربة (أو موضوعات التجربة اذا شئنا الدقة) • وعلى حين أننا قد اعتدنا أن يتحدى البعض ، من آن لآخر ، الطريقة التى نصف بها هذا الشىء أو ذاك بأنه حقيقة ، فانا ندهش الى حد يقرب من الذهول اذا ما سألنا شخص : كيف نعرف أى شىء ؟ فتأثير هذا السؤال فى الشخص الذى يوجهه لنفسه جديا للمرة الأولى هو عادة تأثير لا يقل فى اثارته للحيرة الا بمقدار طفيف عما يحدث له عندما يسأل جديا للمرة الأولى : كيف يعرف أنه موجود ؟ ذلك لأن كلا من السؤالين ينطوى على تحد لمسلمات تبلغ ضرورتها بالنسبة الى الفكر ، ويبلغ ارتكازها على موقف الانسان الطبيعى ، حدا يجعل مجرد السؤال عنها يبدوا أمرا سخيفا • ومع ذلك فان المفكر المحترف يوجه كلا من السؤالين بنية طيبة تماما ، وربما كانت أكثر المهام الحاحا بالنسبة الى الفلسفة الحديثة ، هى الاهتداء الى اجابة مرضية لمشكلة المعرفة •

نظرية المعرفة والفلسفة الحديثة

جرت العادة على تحديد تاريخ بداية التفكير الحديث فى مشكلة المعرفة بالسنة التى طبع فيها كتاب لوك : « دراسة فى الذهن البشرى «Essay Concerning Human Understanding» ، وهى سنة ١٦٩٠ • ويمثل هذا الكتاب الذى افتتح عهدا جديدا فى تاريخ التفكير فى مشكلة المعرفة ، ثمار نظر فلسفى دام وقتا طويلا منذ شباب المؤلف • ويصف لوك فى مقدمة « الدراسة » كيف أن مجموعة من أصدقائه كانت لديها عادة التلاقى من أجل مناقشة المسائل الفلسفية • ويبدو أن النتائج التى أسفرت عنها هذه الجلسات لم تكن مرضية تماما ؛ اذ أنه ، كما قال لوك : « ••• قد طرأ بذهنى أننا قد سلكنا مسلكا باطلا ، وأنه كان من الضرورى ، قبل أن نشرع فى القيام ببحوث من هذا النوع ، أن ندرس قدراتنا الخاصة ، ونرى أى الموضوعات تستطيع أذهاننا أن تعالج وأيها لا تستطيع • وبهذه الطريقة المتواضعة بدأ بحث قدر له أن يؤثر فى كل التاريخ اللاحق للفلسفة • فقد

بدأ لوك ، بناء على تشجيع نفس هؤلاء الأصدقاء ، يهتم بهذه المشكلة جديا ، وبعد وقت معين ، نشر أول بحث حديث في نظرية المعرفة ٠

وكما يوحى النص المقتبس ، فان لوك قد أدرك أن مشكلة قدرات الذهن هذه هى مشكلة سابقة على أى نظر ميتافيزيقى ٠ وقد اتفق معظم المفكرين المحدثين مع لوك فى هذا الموضوع ، مؤكدين أن أى بحث فى الفلسفة ليس له أن يأمل فى أن يكون مثمرا ، ما لم نكن قد حددنا فى البداية مقدار فعالية أدواتنا التى نستخدمها فى هذا البحث ٠ أما اليوم ، فيبدو الفلاسفة أحيانا مهتمين بمشكلة المعرفة أكثر مما ينبغى ، ذلك لأن الفلاسفة التأمليين المحدثين لما كانوا يعتقدون أن من الواجب الاستقرار على نوع معين من نظرية المعرفة قبل أن نستطيع أن نتحول بطريقة مثمرة الى بحث المشكلات الخاصة فى مجال المنطق والأخلاق والميتافيزيقا وعلم الجمال ، فقد وضعوا ما يعرف باسم « الفلسفة النقدية » ، التى تركز كل النشاط الفلسفى حول مشكلة المعرفة ٠

بعض النتائج المؤسفة للبحث فى المعرفة : لا شك أن الاهتمام باجراء هذا التحليل الأولى يمثل ، نظريا ، موقفا معقولا ، ولكن ينبغى أن نعترف بأن بعض نتائج هذا الحذر كانت مؤسفة جدا ٠ فتأثيره العام فى الفلسفة الحديثة هو أنه جعلها مريضة عقليا ٠ ذلك لأن المفكرين قد أصبحوا منهمكين فى المشكلات المتخصصة الدقيقة فى ميدان المعرفة الى حد أنهم أخذوا يفقدون بالتدريج اتصالهم بالمسائل ذات النطاق الأوسع ، التى كانت الفلسفة تهتم بها تقليديا ٠ وهكذا أصبحت الفلسفة أشبه بالشخص المصاب بالوسواس ، الذى يهتم بنفسه الى حد أن أبسط التقلبات فى حالته الصحية تتضخم أهميتها وتحتل فى ذهنه مكانة تزيد على مكانة الحوادث الحقيقية الهامة فى العالم الخارجى ٠ وكذلك يصبح الذهن الفلسفى شاعرا بذاته أكثر مما ينبغى ٠ فبدلا من أن تسعى الفلسفة الى اصدار أحكام لها دلالتها بشأن طبيعة الواقع، أو معنى التجربة البشرية ، نراها تكرس جهودها لاصدار أحكامها الخاصة ٠ وبدلا من أن ينظر المفكرون المحدثون الى العالم تلك النظرة الصريحة الانبساطية التى كان ينظر بها اليونانى اليه ، نراهم انطوائيين من الوجهة العقلية ، وبينما الفلسفة الكلاسيكية كانت فى أساسها موضوعية ، فقد أصبحت الفلسفة فى عصرنا هذا ذاتية قبل كل شىء ٠

وهناك نتيجة أخرى مؤسفة لهذا الاهتمام المفرط بعملية المعرفة ، هو ابعاد الجمهور العام عن الفلسفة ، ذلك لأن مشكلات المعرفة فنية متخصصة الى حد بعيد وتحتاج الى مصطلح خاص وأساس معين من المعارف ٠ ومن ثم فان الجزء الأكبر من الكتب المعاصرة المتعلقة بالفلسفة يظل غير مفهوم حتى بالنسبة الى القراء المثقفين من ذوى الاهتمامات العامة ٠ فالفيلسوف المحترف هو وحده الذى يستطيع أن يدخل الى أعماق هذه المؤلفات ، أو هو وحده الذى يستطيع ، بعد دخوله ، أن يخرج من الطرف الآخر دون أن تبدو عليه

أية آثار من العناء الذى ألم به • وهكذا ندور فى حلقة مفرغة : فلما كانت الكتابة الفلسفية قد أصبحت أبعد على نحو متزايد عن فهم القارىء العام ، فان قراءته لها تتناقص ، ومن ثم فان معظم الكتاب فى هذا المجال لم يعودوا يعملون فى كتابتهم حسابا للقارىء غير المحترف • وهذا بدوره قد جعل الفيلسوف أقل حرصا على محاولة الوصول الى استبصار عميق بالمشكلات العامة للتجربة البشرية • وسواء أكان من الانصاف اتهام الفيلسوف بأنه يعيش فى برج عاجى أم لم يكن ، فليس من شك فى أنه يقضى اليوم معظم وقته فى « الورشة » الفلسفية • فهو قد أصبح ، كالعالم ، باحثا قبل كل شىء ، يهتم بمشكلات فنية ومتخصصة الى أبعد حد •

هل هناك ضرورة للبحث فى المعرفة ؟ يشعر المبتدىء فى ميدان الفلسفة أحيانا بالرغبة فى تجاهل مشكلة المعرفة واغفالها ، وذلك كرد فعل منه على الطابع الفنى والذاتى المفرط ، الذى تتميز به الفلسفة المعاصرة • وهو على الأرجح يبرر ذلك على أساس أن كل ما نحتاج الى افتراضه هو (١) وجود العالم الخارجى ، (٢) ووجود أذهاننا الخاصة ، (٣) وامكان وجود نوع من العلاقة المعرفية بين الاثنين • وهو قد يشعر أن لنا الحق فى افتراض فاعلية هذه العلاقة بين عالم المعرفة الباطن ، وعالم الأشياء الخارجى ، مادام من المحال ، على أساس فرض التطور ، أن نكون قد تمكنا من البقاء بوصفنا نوعا ، ما لم يتحقق لنا ، بفضل عملياتنا المعرفية ، اتصال مرض بالعالم الذى نعيش فيه • فلو لم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع ، ولو كانت حواسنا تعطينا صورة مشوهة تشويها خطيرا « للأشياء كما هى فى ذاتها » ، لما استطاع الجنس البشرى أن يبقى طوال المدة التى عاشها بالفعل • ولما كان هذا الجنس قد استطاع البقاء ، وتكاثر عدديا ، فان هذا يبدو دليلا على فعالية عملية المعرفة لدينا • واذن فأى سبب يمكن أن يبرر لنا الشك فى رأى الموقف الطبيعى فى المعرفة ؟ أليس للشخص البرىء فلسفيا كل الحق فى ادعاء أن حواسه وعقله يشتركان فى اعطائه صورة موثوقا منها للعالم الخارجى ؟

هذا التبسيط فى مجال المعرفة هو أمر يغرى كل مستجد فى ميدان الفلسفة على الدوام • ومن المؤكد أنه كفيل بازالة كثير من الخلافات التى تعانى منها الفلسفة اليوم • ولو تحقق له القبول ، لنقص عدد المشكلات الفكرية نقصا ملموسا ، ولأصبحت المشكلات المتبقية أبسط بكثير • ولكن من من المؤسف أن مثل هذا المخرج البسيط غير متاح لنا • فليس فى وسعنا أن نصل الى أية نتيجة فى الفلسفة بدون أن تطل علينا مشكلة المعرفة برأسها ، وعندما نحاول أن نصيب الأفعى بتلك الصيغة الصغيرة البسيطة التى يضعها المبتدىء ، فان الأفعى لا تتأثر بشىء • ومن هنا فان أبسط مدخل الى الفلسفة ينبغى أن يشتمل على عرض لبعض الحلول الهامة التى اقترحت لمشكلة المعرفة •

مصادر المعرفة : مذهب السلطة

هناك أولا بعض الطرق الأساسية للمعرفة ، ومن الممكن تصنيف المدارس المختلفة فى نظرية المعرفة على أساس مدى تأكيد كل منهما واحدة من هذه الطرق · أولى وسائل المعرفة هو . مذهب السلطة authoritarianism (١) · والفكرة الأساسية فى هذا المذهب هى أن المصدر النهائى للمعرفة هو سلطة من نوع ما : كالكنيسة ، أو الدولة ، أو التراث ، أو الخبير · ولاشك أن المشكلة التى نبحثها هاهنا متداخلة مع مشكلة السلطة فى صلتها بالحقيقة ، وهى المشكلة التى ناقشناها فى الفصل السابق ، غير أن الباحث فى نظرية المعرفة يمضى فى التحليل شوطا أبعد بكثير ·

لماذا لم تكن السلطة كافية : ان أفضل سبيل الى البدء فى تحليلنا للسلطة بوصفها المصدر النهائى للمعرفة هو أن نعلن مقدما النتائج التى سوف يسفر عنها هذا التحليل · فالسلطة ، فى نظر الفلسفة ، لا قيمة لها بوصفها حلا لمشكلة المعرفة · وتبدأ أسباب هذا الاستنتاج فى الظهور حالما نتساءل عن قوام السلطة ، وعن المعيار الذى ينبغى أن نفضل به سلطة على أخرى · وتلك أسئلة لا يستطيع القائل بفكرة السلطة أن يتجنبها ، لأن السؤال « أية سلطة ؟ » هو سؤال عملى تماما ، وهو يثار فى أحيان كثيرة · فعندما نجد أنفسنا ازاء اثنين أو أكثر يطالب كل منهما بالعرش ، فلا بد من أن يكون هناك معيار معين للاختيار بين المتنافسين · وهذا المعيار ، كما سنرى فيما بعد ، ينبغى أن يكون مقياسا معينا خارجا عن نطاق السلطات المتنافسة ذاتها · وبالاختصار ، فعلى حين أن السلطة قد تكون هى المصدر النهائى للمعرفة ، فان هذا يبدو أمرا بعيد الاحتمال تماما ، ما دامت لا تنطوى فى ذاتها أبدا على ما يشهد بوجوب التوقف عندها ، ذلك لأن نفس عبارتها القائلة : « أنا السلطة » ليست كافية ، ولابد أن يكون هناك شىء مستقل عن كل سلطة ــ حقيقية أو مزعومة ــ يساعدنا على تمييز الغث من السمين · ومن ثم فان تحليلنا لمذهب السلطة يصبح دراسة للمعايير الخارجة عن نطاق السلطة التى يلتجىء اليها دعاة المذهب لدعم موقفهم · فلنختبر هذه المعايير اذن ، وندرك لماذا كانت الفلسفة تجد معظمها غير صحيح ·

---

(١) يكاد يكون من المستحيل مناقشة مختلف طرق المعرفة دون استعارة بعض المعلومات من الكتاب الكلاسيكى فى هذا الميدان ، وهو كتاب و · ب · مونتاجيو : « طرق المعرفة » W. P. Montague's Ways of Knowing ولا شك أن ما أدين به له فى الفصل الحالى سيتضح لكل من يعرف مؤلف مونتاجيو ·

معايير السلطة :

١ ــ القدم : من المعايير الأكثر شيوعا ، المستخدمة في الاختيار بين السلطات المتنافسة ، معيار القدم antiquity . فأقدم مصادر المعرفة هو أشهرها يقينا ، وينبغي الحكم على كل من يطالبون بدور السلطة المطلقة على أساس السن . وهكذا فان أقدم نظم الحكم ، وأقدم الكنائس ، واقدم العادات ، هي على الأرجح تلك التي تمثل الحقيقة والصواب ، « فأقدم الطرق أفضلها » و « الذي تعرفه خير مما لا تعرفه » ــ أو هو على الأقل أحق بأن يكون على صواب .

هذا المعيار مبني على مسلمتين : احداهما صحيحة والأخرى واضحة البطلان . فالمسلمة المقبولة هي أن المذهب أو النظام كلما كان أقدم ، كان قد اجتاز اختبار الزمن أكثر من غيره ، وكان عمره ذاته دليلا على أنه قد اجتاز هذا الاختبار بنجاح . فلما كانت أجيال متعاقبة من الناس قد وجدته صحيحا ، فان احتمال أن يكون صحيحا بالفعل أقوى من احتمال صحة ما لم يمر الا بفترة اختبار قصيرة . ومن الممكن أن تعد هذه القاعدة فرعا من قاعدة « بقاء الأصلح» ، وقد اتفق جميع المفكرين على انه ، **اذا تساوت كل الظروف الأخرى**، فمن الممكن أن يكون اختبارا صحيحا للمعرفة . وبعبارة أخرى فان المذهب أو النظام الذي استطاع البقاء وقتا طويلا ، لايستطيع أن يطالب لنفسه بنسبة أكبر في احتمال أن يكون سلطة مشروعة الا اذا كانت المنافسة بين الخصوم حرة ، بحيث يكون من كتب له البقاء هو الأصلح بحق . أما اذا كانت السلطة تتمتع باحتكار ، وكان سبب قدرتها على الاحتفاظ بمركزها هو أنها قد قضت على كل منافسة ، فعندئذ لايكون القدم ضمانا بأن أية سلطة هي مصدر صحيح للمعرفة . ويضيف الفيلسوف الى هذا أن الأمر كان كذلك طوال الجزء الأكبر من تاريخ البشر : ذلك لأن شتى أنواع السلطات كانت تستخدم مركزها ، على نحو يكاد يكون محتوما ، من أجل القضاء على المعارضة ، وبالتالي من أجل الاحتفاظ لنفسها بمركز مميز . ومن هنا فلا يمكن السماح للسلطة أن تدعي بأنها مشروعة على أساس القدم وحده الا في حالات قايلة جدا ، وربما لم يكن من الممكن السماح لها بذلك على الاطلاق .

أما المسلمة الأخرى التي ترتكز عليها حجة القدم فسرعان ما يتضح لنا بطلانها بمجرد أن نركز انتباهنا عليها . بل اننا لنعجب لكون الناس قد انخدعوا بهذا الخطأ الواضح في أي وقت . فكثيرا ما يقول أنصار مذهب السلطة انه «لما كانت السن الكبيرة أحكم من الشباب ، فمن الواجب أن نبجل آراء أجدادنا » . وكما قال و.ب. مونتاجيو ، فان هذه مغالطة تتعرض لها الأذهان المحافظة بوجه خاص . ولنقتبس هنا جزءا من تحليله لهذا الخطأ :

« لو كان أجدادنا أحياء الآن لكانوا مسنين جدا ، ولكانت آراؤهم ، بوصفها نتيجة أجيال من الخبرة ، جديرة بالتبجيل حقا . ولكن في الوقت الذي صرح

فيه أجدادنا بالآراء التى أصبحت الآن موغلة فى القدم ، والتى يطلب الينا تبجيلها ، كانوا صغارا فى السن مثلنا . وكان العالم الذى يعيشون فيه أصغر بكثير من حيث خبرة النوع · فمهما يكن قدم آرائهم ، فانها تعبر عن طفولة الجنس البشرى ، لا عن نضجه · ومن هنا فان قدم الرأى أو الاعتقاد هو فى واقع الأمر قرينة تنقص من حقيقته ولا تزيدها » (١) ·

٢ ــ **العدد** : والمعيار الثانى ، الخارج عن نطاق السلطة ، للمفاضلة بين الادعاءات المتعارضة هو معيار **العدد** · وصيغة هذا المعيار بسيطة ، فالمذهب أو السلطة التى يقبلها أكبر عدد من الأشخاص هى الصحيحة · ولهذه الحجة ذاتها صيغة أخرى يمكن أن تسمى بعبارة العمومية ، تذهب الى أن أى اعتقاد يحظى بقبول عام يكاد يكون من المحقق أنه صحيح · ولنعبر عن هذا الرأى ذاته من خلال مشكلتنا الحالية فنقول ان السلطة التى يعترف بها فى كل مكان هى التى يعتمد عليها أكثر من غيرها بوصفها مصدرا للمعرفة ·

ويلاحظ أن المسلمة التى يبنى عليها هذا المعيار هى فى أساسها نفس مسلمة القدم ، فكلما ازداد عدد الأذهان التى تقبل مذهبا ما كان عدد الاختبارات التى يواجهها أكبر ، وبالتالى كان احتمال صحته أكبر · ويبدو هذا المعيار فى ظاهره أمرا يمكن الاعتماد عليه ، ولكن اعمال الفكر فيه سرعان ما يكشف نقاط ضعفه · فمجرد العدد لا يمكن أن تكون له أهمية بوصفه عاملا فى تحديد الحقيقة الا اذا كانت الأذهان قد توصلت الى أحكامها المختلفة كل على نحو مستقل عن الآخر · ففى المحكمة مثلا لا تكون هناك أهمية لعدد الشهود الذين يدلون بنفس الشهادة الا اذا كنا على ثقة بأنهم قد توصلوا الى آرائهم

---

(١) طرق المعرفة «Ways of Knowing»

ملحوظة للمترجم : عبر فرانسيس بيكون عن هذه الفكرة ذاتها تعبيرا ربما كان أوضح من هذا ــ وهو قطعا أقدم منه بكثير ــ عندما قال : «ان الرأى الذى يرفع به الناس من قيمة القديم هو رأى باطل تماما ، ولا ينطبق على لفظ « القديم » مطلقا · ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذى يعد ، فى الواقع « قديما » · وهذه هى الصفة المميزة لزمننا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم فى أيام القدماء ، اذ أن هؤلاء الأخيرين هم بالنسبة الينا قدماء سابقون ، ولكنهم بالنسبة الى العالم صغار محدثون · ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم فى العمر معرفة أوسع بأمور البشر ، وحكما أنضج من حكم الشباب ومعرفته ·· فان لنا الحق فى أن ننتظر من عصرنا ··· أمورا أعظم مما ننتظره من العصور القديمة ، مادام العالم قد ازداد اليوم قدما ، وتضاعفت ذخيرته وتراكمت بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات » ·

(الأورجانون الجديد ، الباب الأول · القسم ٨٤)

بحيث أن كل واحد منهم مستقل عن الآخر . ومثل هذا يصدق على شتى أنواع آراء الخبراء : فعدد الخبراء الذين يمكن الاهابة بهم تأييدا لموقف معين لايمكن أن يزيد من دعم هذا الموقف الا اذا كانوا قد توصلوا الى هذه الآراء مستقلين .

بل اننا ، حتى فى أيامنا هذه ـ حيث يستطيع رأى الأغلبيــة أحيانا ، فى الدولة الديمقراطية ، أن يكون ذا سلطات شاملة ـ نكون عادة حذرين فىتأكيد أية علاقة ضرورية بين الأعداء وبين الحقيقة . وهذا ما علمنا اياه التــاريخ . الذى يحفل بأمثلة آراء للأغلبية ثبت بطلانها ، بل بحالات لمعتقــدات شــاملة اتضح خطؤها . وأوضح مثل على ذلك هو «حقيقة» أن الأرض مسطحة ، وهى حقيقة كانت فى وقت من الأوقات اعتقادا يقول به الجميع ولا يتشكك فيه أحد . وفضلا عن ذلك ، فان أشد أنصار مذهب السلطة تعصبا يكون هو ذاته شاعرا فى العادة بأنه قد يكون متمسكا بنظرية معينــة تمثل وجهــة نظر الأقليــة ، ولا يكون بطبيعته راغبا فى أن تقدر هذه النظرية المعينة على أســاس احصاء الرءوس فحسب . وهكذا فان معظمنا يدرك اليوم أن استخدام المعيار العددى لاقرار السلطة ما هو الا وسيلة اصطلحت عليها الحكومة الديمقراطيةفحسب.

٣ ـ **النفوذ** : والمعيار الثالث لتحديد السلطة هو معيار **النفوذ** prestige هذا المعيار ينطوى على مشكلة ضمنية هى رأى الخبراء ، مادام الخبير فى أى ميدان هو ذلك الذى اكتسب ، بوسيلة ما ، من النفوذ ما يكفى للنظر اليه على أنه سلطة أو حجة . ولعل هذا المعيار الثالث هو أقوى المعايير كلها تأثيرا ، لأن كل ذهن يتأثر **بالنفوذ** أو الهيبة ، مهما يكن محصنا ضــد معيارى **القدم والعدد** . والمشكلة العملية التى تواجهنا ليست هى كيفية ازالة تأثير النفوذ من تفكيرنا ، ما دام ذلك يكاد يكون مستحيلا ، وانما هى كيفية استخدامنا له بطريقة ذكية مشروعة .

ان الخطر الأكبر فى هذا الصدد هــو الميل الطبيعى الى تحويل النفوذ من ميدان الى آخر . وعلى حين أنه لا يوجد ميدان من ميادين الشئون البشريةيظل بمنأى عن هذه الاعارة الفاسدة ، فان أوضح الحالات فى أيامنا هذه تظهرعادة بالنسبة الى العلوم . فسلطة الخبير العلمى ، بين زملائه من العلماء وبين عامة الجمهور ، تبلغ من الضخامة حدا يجعلنا كلنا نتأثر على الأرجح بأى رأىيبديه فى أى موضوع . وحتى لو كان ذلك الرأى فى موضوع ليست للعالم معرفة خاصة به ، فان من العسير علينا ألا ننقل الشهرة التى اكتسبها فى ميــدانه الخاص الى مجال آخر معين . ولسنا فى حاجة الى القول ان أية سلطةمشروعة يمكن أن يكتسبها هذا الرأى ، تتوقف على مدى وثوق الصــلة بين الميدانين موضوع البحث . فاذا أصدر حجة فىالفيزياء تصريحات فى موضوع الكيمياء، فالأرجح أن تكون هذه التصريحات جديرة بأن يصغى اليها فى احترام ، واذا

ما أعرب عن رأى فى العلوم البيولوجية ، كانت الصلة أقل وثوقا ، ومن ثم كانت «السلطة» أقل أهمية على الأرجح • أما اذا كان له رأى فى العلوم الاجتماعية ، فأغلب الظن أن يكون ذلك مجرد رأى ، لا ينطوى فى ذاته على أهمية بوصفه صادرا عن سلطة أو حجة • بل انه كثيرا ما يحدث أن يكون تعليم المرء وخبرته فى ميدان معين عائقا فعليا فى وجه قدرته على اصدار أحكام خبيرة فى ميدان معين آخر • فالتعليم العلمى مثلا قد يحول بين المرء وبين اصدار أحكام فى الميدانين الفنى والأدبى • وهناك مثل آخر أكثر شيوعا ، هو أن قدرة المرء على كسب المال فى النظام الاقتصادى الأمريكى تحول بين المرء دون شك وبين اصدار أحكام تقديرية يعتمد عليها فى الفنون والآداب والعلوم والتربية ، بل فى النظرية السياسية أيضا • ومع ذلك فقد كان من أخص مميزات الثقافة الأمريكية حتى عهد قريب جدا ، ان الأشخاص الأثرياء يتخذون حجة على نطاق واسع جدا ، فى أى ميدان وفى كل ميدان من ميادين الفكر (*) •

وكان الأكثر من ذلك انتشارا ، هو ذلك الاستغلال للنفوذ ، المسمى بالاعلان عن طريق الشهادة testimonial advertising حيث يقوم نجوم الشاشة والاذاعة ، وأبطال الرياضة ، ومعبودو الجماهير فى مختلف الميادين ، بالاعراب عن اعجابهم بأنواع من السجاير والصابون وعلب البقول ، الخ ، ففى كل الأحوال تقريبا لا تكون لهذا الحكم أية قيمة مشروعة ، لأن العلاقة بين من يصدر الحكم وبين السلعة هى ذاتها العلاقة بين المستهلك العادى وبين هذه السلعة ذاتها • فعندما تعلن ممثلة السينما الآنسة س أنها تدخن سيجارة من نوع ص وحده ، فانها لا تعبر دون شك الا عن تفضيل شخصى ، قد لا يكون أعمق فى نقده أو تحليله من رأى المدخن العادى • والنتيجة الضمنية التى يود المعلن أن يحملها الى أذهان الجمهور هى أن ذوقها فى السجاير على مستوى يتناسب مع شهرتها من حيث هى شخصية من شخصيات الشاشة • أما مسألة كون المعلن ينجح فى ذلك أم لا ، فينبغى أن تترك للمسئولين عن ميزانيات الاعلان • ولكننا اذا حكمنا على الأمر على أساس مقدار الأموال التى تنفق على هذا النوع من الاعلان ، فلابد أن يكون أصحاب الاعلانات مقتنعين بأن الاهابة بسلطة النفوذ هى وسيلة مربحة •

التأثير الشامل للنفوذ : ليس هناك شخص محصن تماما من تأثير النفوذ ، كما قلنا من قبل • فكلنا تقريبا لنا معبود أو بطل أو مفكر معين يؤثر فى

(*) يشير المؤلف هنا الى مؤلفات عدد كبير من رجال الأعمال المشهورين فى تاريخ الاقتصاد الأمريكى ، مثل فورد وكارنيجى وباروخ ، فى موضوعات كان كثير منها بعيدا عن الميدان الاقتصادى ذاته ، وكان لآرائهم فى هذه الموضوعات تأثير كبير فى نظرة الرأى العام الأمريكى الى هذه الموضوعات • (المترجم)

تفكيرنا وحياتنا ، ونميل الى الاقتداء به ، حتى فى الأمور التافهة ، أو فى القرارات التى لا يكون « للبطل » فيها مؤهلات خاصة قد تقدم الينا توجيها نافعا • وقد يتركز هذا النفوذ أحيانا حول كتاب أو نظام أو عبادة ، بحيث أن الانجيل أو الكنيسة أو النادى أو الحزب السياسى يصبح هو السلطة التى تتحكم فى تحديد التفاصيل الصغيرة للحياة اليومية • والمشكلة هنا ليست فى كيفية التخلص من تأثير كل سلطة ، وهو محال ، وانما فى طريقة اختيار السلطة التى يوثق فيها أكثر من غيرها ، والتى تعد مصدرا صالحا للمعرفة • فان لم يكن لنامفر من اتباع سلطة معينة ، شئنا ذلك أم أبينا ، فكيف نحدد السلطة التى ينبغى اتباعها ؟

عند هذه النقطة يأتى الفيلسوف ليقول ما يبدو أنه الكلمة الأخيرة فى العلاقة بين السلطة وبين مشكلة المعرفة فى عمومها • فهو يشير الى أنه مهما تكن قيمة السلطة فى الدين أو فى الحكومة ، فمن الواجب ، بالنسبة الى أغراض بحثنا عن المصدر النهائى للمعرفة ، أن نرفض كل مذهة للسلطة • ذلك لأن كل سلطة ، كما رأينا من قبل ، ينبغى لها ، عاجلا أو آجلا أن تواجه السؤال : « لماذا كانت كلمتنا أكثر حسما من كلمة المدعى المنافس لنا ؟ » فيكون من الضرورى أن يأتى الجواب على أساس خارج عن نطاق السلطة : فلابد للمرء أن يهيب عندئذ بشىء يقع خارج نطاق السلطة الأصلية • وحتى لو اقتبس كلمات سلطة أخرى معينة ، فلن يكون فى ذلك الا ارجاء للمشكلة • ولما كانت هذه مسألة يستحيل التسلسل فيها الى ما لانهاية ، فان سلسلة السلطات تعود بناء بعد وقت معين ، الى مصدر خارجى معين • ففى نهاية السلسلة نكشف على الدوام فردا استمد معرفته من تجربة عادية ، أو من وحى صوفى أو خارق للطبيعة من نوع معين • أما التجربة العادية ـ من بين النوعين السابقين ـ فمن الممكن أن تكون : ادراكا حسيا ، (٢) ، أو استدلالا من هذه التجربة الحسية ، (٣) أو استدلالا من حقائق أولية أو واضحة بذاتها ، من نوع ما • هذه هى مصادر المعرفة التى ينبغى أن تعتمد عليها كل سلطة آخر الأمر ، ومن هنا فان بحثنا فى المعرفة ينبغى أن ينتقل اليها الآن •

مصادر المعرفة : التصوف

ان المصدر الخارجى للمعرفة ، الذى يرجح أن القائل بالسلطة الدينية يرجع اليه ، هو تجربة صوفية أو خارقة للطبيعة من نوع ما • مثل هذه التجارب تسمى فى العادة وحيا ، وعليها تبنى معظم مذاهب التفكير الدينى • وليس من الضرورى أن تكون هذه التجارب هى تجارب المؤمن بالسلطة ذاته • بل ان الأرجح فى معظم الحالات أن تكون قد حدثت لنبى أو مؤسس عقيدة • بل من مشاهدة ملهم يقبل المتدين المؤمن سلطته •

والمعنى الذى ينطوى عليه قبول هذا الوحى بوصفه أساسا سليما للمعرفة أن للانسان مصدرين متميزين للمعرفة : (١) المعرفة العادية أو الطبيعية ، وهى عادة ادراك حسى واستدلال مبنى على هذا الادراك • (٢) والمعرفة غير العادية أو الخارقة للطبيعة • وينقسم النوع العادى الى عدة أنواع ، ولكنها كلهـا تندرج عادة تحت اسم عام هو « التجارب الصوفية » •

ويمكن تعريف التصوف بأنه الاعتقاد بأن أفضل مصدر للمعرفة أو الحقيقة هو ملكة فوق الحس وفوق العقل • هـذه الملـكة تحدد أحيانا بأنهـا « الحدس intuition » ، ولكن كان هـذا اللفظ يستخدم فى الحديث العادى بمعنى فضفاض جدا ، فان معظم الصوفية المعاصرين يفضلون النظر الى مصدر المعرفة الذى يعتمدون عليه على أنه شىء مستقل عن الحدس • فهم يرونه أداة متميزة فريدة لفهم الواقع • وفضـلا عن ذلك فان كل الصـوفية متفقون على أن أهم نشاط للانسان هو تنمية هذه التجربة الباطنة الفريدة • وهم يتفقون أيضـا على أن للوحى الصادر عنها أسبقية على جميع مصادر المعرفة الأخرى • فهذه التجربة ، من وجهة نظر المعرفة ، مطلقة •

طبيعة التجربة الصوفية : ماهى هذه « التجربة الباطنة » التى هى أساسية فى نمط الحياة التى يحياها المتصوف ، والتى يكتسب منها أهم معرفة له ؟ على الرغم من أن كثيرا من الصوفية قد حاولوا وصف هذه التجربة ، فمن سوء الحظ أنهم يؤكدون أنها فى أساسها تجل عن الوصف • ويبدو أن اخفاق الجهود التى يبذلونها فى هذا الوصف هو دليل على رأيهم هذا • ومن أسباب ذلك أن التجربة مختلفة عن كل التجارب الأخرى الى حد بعيد ، كما أن من أسبابه أنها تستحوذ تماما على المرء عندما تحدث • وعلى ذلك ، فعلى الرغم من كثرة الكتابات الصوفية ، فانا لانعرف بالفعل الا القليل جدا عن التجربة الرئيسية التى كانت مصدرا لهذه الكتابات • ومع ذلك فان معظمنا كانت له لحظات من الحدس ، أو من « النور الباطن » ، أو من الاقتناع الذى لايفسر ، وهى لحظات يبلغ التشابه بينها وبين تجربة الصوفى حدا يتيح تقريب تجربته الى الأذهان • والأمر الذى يحول بين معظمنا وبين الانتماء الى فئة «الصوفية» ليس افتقارنا التام الى هـذا النوع من التجـارب ، وانما هو كوننا « بحكم مزاجنا أو تعليمنا » لا نأخذ هذه التجارب مأخذ الجد ، وبالأخرى فنحن لانجعل لها مكانة أساسية فى حياتنا •

على أن معظم الصوفية ، لو عرض عليهم هـذا الموضوع ، لأكدوا أن هذه التجارب شبه الصوفية التى يمر بها معظمنـا أحيانا ، ليست هى التجارب الأصـلية • فهم يرون أنهـا لو كانت كذلك ، لـكان لها من القوة والأهميـة ما يجعلها تطغى على جميع الحوادث الأخرى ، السابقة منها واللاحقة • وهذا بعينه ما يحدث فى حالة المتصوف الحقيقى •

ومع ذلك فان هذه التجربة ، فى أكثر صورها شيوعا ، تشبه الى حد واضح لحظات معينة تمر بنا كلنا تقريبا فى مناسبات نادرة ٠ تلك هى اللحظات التى يبدو فيها كل شىء وقد احتل مكانه الصحيح ، اذ يبدو فجأة أن الفوضى والاضطراب المألوفين فى حياتنا قد وصلا الى حالة من السكينة أو السمو ، وأن كل الأجزاء المشتتة فى لغز القطع المبعثرة الذى نسميه « بالحياة » قد تداخلت فجأة وكونت نموذجا له معناه ٠ أو أنه ، اذا لم يكن الا نموذج (الذى ترسمه هذه القطع) واضحا كل الوضوح ، وظلت بعض الأسئلة معلقة ، فان الحوادث تبدو وقد عادت بنا ، على الأقل ، الى لحظة فيها نشاطنا ٠ عندئذ نتريث ، وقد تملكنا الاقتناع بأن هناك بالفعل اجابات عن أسئلتنا وحلولا لكل المشكلات ــ أعنى اقتناعا بأن لحياتنا معنى معينا ونظاما من نوع ما ٠

ولعل أغلب الأوقات التى تتملكنا فيها هذه الحالة هى تلك التى نواجه فيها الطبيعة مباشرة ، ولا سيما عندما نقف ازاء الجمال الطبيعى الخلاب ٠ وقد كتب كثير من الشعراء قصائد عن هذه اللحظات ، ولكن أحدا منهم لم يتفوق على وليام ووردزورث ، الذى كان هو ذاته متصوفا مؤمنا بشمول الألوهية ٠ فهو ينبئنا كيف أنه وسط الجمال الطبيعى :

٠ ٠ ٠ أحسست
بحضرة تجعلنى أضطرب بالفرح
بأفكار رفيعة ، انه احساس علوى
بشىء أعمق تغلغلا بكثير
مستقره نور الشموس الغاربة ،
والمحيط الدائر والهواء الحى ،
والسماء الزرقاء ، وذهن الانسان ،
انها حركة وروح ، تدفع
كل الأشياء المفكرة ،
وكل موضوع لكل فكر ،
وتسرى خلال الأشياء جميعا ٠٠٠

ويمر بعض الناس بتجارب مشابهة عندما يكونون ازاء أعمال فنية عظيمة ، أو عندما يستمعون الى موسيقى معينة ٠ وقد تحدث هذه التجارب لغيرهم على اثر تجربة انفعالية معينة تتعلق بأشخاص آخرين ، كرؤية طفل أو محبوب نائم ٠ وأهم ما يميز هذه التجربة أنها مركب synthesis ــ أعنى أنها تكامل وانضمام لمجالات واسعة للحياة وللمعنى ٠ ولو أردنا التعبير لفظيا عن هذه التجربة عند حدوثها ، لكانت كلماتنا فى العادة شيئا من هذا القبيل : « هذا ما تعنيه الحياة » وربما « هذه غاية الحياة » ٠

وهكذا الحال فيالتصوف • غير أن تجربة المتصوف تختلف ، على الأرجح ، عن ذلك النوع الذى أوضحناه الآن فى العمق والشمول • كما أنها قد تختلف أيضا فى كونها تظهر فى أوقات وأماكن لا تتصل بالتجربة ذاتها مباشرة ، بدلا من أن تكون نتيجة لموقف انفعالى أو جمالى معين • وهى تختلف بطبيعة الحال فى تأثيرها فى حياة الفرد ، اذ أن المتصوف ، على الأرجح ، يؤرخ كل أحداث تاريخ حياته ، منذ هذه اللحظة ، على أساس وقوعها قبل حدوث هذه التجربة أو بعده •

ومن الواضح أن قبولنا أو عدم قبولنا للتصوف بوصفه أفضل طريقة للمعرفة ، هو أمر يتوقف اعترافنا أو عدم اعترافنا بأصالة التجربة الصوفية ذاتها • وعلى الرغم من أن هذه التجربة قد تتخذ أشكالا متعددة ، فان معظم المتصوفين البارزين فى التاريخ قد ذكروا عنها أنها فى أساسها شعور لا يوصف ، ولكنه شعور طاغ ، **بواحدية** الأشياء جميعا أو **وحدتها** • وكثيرا ما تكون التجربة ، على هذا الأساس ، مرتبطة بمذهب شمول الألوهية (pantheism) ما دامت تبدو وكأنها تجعل الله والكون شيئا واحدا • ولقد كانت التجربة الصوفية فى بعض الأحيان اتصالا مباشرا بالله ، يبلغ من الوثوق حدا يجعله يؤلف اتحادا أو هوية مؤقتة • والواقع أن كتابات الصوفية زاخرة بالاشارات الى « الواحد » ، وقد يكون معنى اللفظ فى هذه الحالة هو الله أو الوجود الكلى الذى يندمج فيه الله والكون على نحو ما •

الطابع المباشر لمعرفة المتصوف : ان أوضح ما تتصف به التجربة الصوفية وتتميز به طريقة المعرفة هذه من جميع المصادر العادية للمعرفة هو طابعها **المباشر** • ذلك لأن أى مصدر آخر ـ سواء أكان ادراكا حسيا أم استدلالا عقليا أم سلطة ـ لا يمكنه أن يعطينا الا معرفة غير مباشرة ، أو معرفة توسطية • فهناك فى كل حالة شىء يقف بيننا وبين الواقع الحقيقى • هذا الحاجز قد يكون هو الجهاز الحسى ، أو الخطوات المتعاقبة فى سلسلة الاستدلال ، أو الأذهان والمخطوطات التى نقلت بها السلطة الينا ، ففى كل حالة نكون بعيدين مرحلة واحدة على الأقل عن الواقع الحقيقى • أما المعرفة المباشرة فلا نكتسبها الا بالحدث والتجربة الصوفية • فهى وحدها التى تستطيع استبعاد كل توسط من عملية المعرفة ، وجلب الذات أمام الموضوع وجها لوجه بطريقة لا نظير لها • بل ان الذات والمضوع يصبحان فى بعض التجارب الصوفية شيئا واحدا ، وهنا يبلغ الطابع المباشر أعلى درجاته •

تفسيران متعارضان للتجربة الصوفية : ينبغى أن نلاحظ أن الصوفية ، كما وصفناها حتى الآن ، تنطوى على القول بأن الحس والعقل غير قادرين على اعطائنا معرفة حقة • كما أنها تتضمن القول بأن لغة الكلام تعجز عن وصف طبيعة تلك المعرفة بعد أن نكون قد تلقيناها • وبالاختصار ، فالواقع الحقى

لا يفهم الا بطريق فردى مباشر ، وهو فى أساسه تجربة خاصة ، لا توصف ولا تقبل المشاركة ٠

وهنـاك مدرستان فكريتان تقـدمان تفسيرين متعارضـين لمصـدر هـذه التجربة ٠ فتفسير **المذهب الطبيعى** يرجع أصل تجاربنا الحدسية الى ذلك العالم الذهنى الخفى الغامض الواسع ، الذى تتضافر فيـه الغريزة مع الذاكرة مـع اللاشعور ، والذى لم يتغلغل علم النفس فيه حتى الآن الا قليلا ٠ فأصـحاب المذهب الطبيعى يبدون اعجابهم ، مثلا بالدراسات النفسية للادراكات الحسية دون العتبية (*) ٠ فقد أثبتت هذه الدراسات بطريقة قاطعة أن ما يعده كثير من الاشـخاص « حدسا » انمـا هو ناتج عن ادراكات حسـية أضعف من أن تدخل فى نطاق الوعى ، ولكنها قادرة مع ذلك على توجيه السلوك ٠ وعلى ذلك فعندما يصبح شخص معين « شاعرا عن طريق الحدس » بأن الحجرة التى كان يظنها شاغرة تضم الآن شخصا آخر غيره ، على الرغم من أنه لم يسمع أو يرى الشخص الآخر ، وهو يدخل من وراء ظهره ، يكون ما حدث بالفعـل هو أن الشخص الآخر الذى دخل الغرفة « فى صمت » قد أصـدر بالفعل أصـواتا أضعف من أن يستمع اليها الشخص الأول عن وعى ، ولكنها مع ذلك أدركت الهواء بدرجة تكفى لكى يستجيب جلد الشخص الأول لحركة الهواء دون أن يتأثر وعيه بطريق مباشر أيضـا ٠ والواقع أن أمثال هذه التفسيرات العلمية تؤثر فى أنصار المذهب الطبيعى تأثيرا قويا ، وتجعلهم يؤمنون بأن كل مايسمى بالتجارب الصوفية قد تفسر ، ذات يوم ، تفسيرات طبيعية ٠

ولا حاجة بنـا الى القول بأن من يؤمنون بالتجربة الصوفية بوصفها المصدر النهائى للمعرفة يرفضون أى تفسير كهذا ، وانمـا هم يؤمنون بدلا من ذلك بأن لهذه **الحدوس** أصلا خارقا للطبيعة ٠ فهم ينسبون هذه التجربة الى مصدر أقل دينونة وذاتية ــ أعنى الى الله أو الى نوع من « العقل » الـكونى ٠ ومن هنا كان من المنطقى بالنسبة الى أى شخص يقبل مثل هذا التفسير الخارق للطبيعة أن يؤمن ايمانا قويا بهذه التجارب بوصفها مصدرا موثوقا منه للمعرفة ٠ أما تفسير المذهب الطبيعى فهو يضع المعرفة المكتسبة من هـذا الطريق ضمن نفس فئة السـلوك المدفوع بالغريزة ٠ وهو يرى أنه قد يـكون من الممـكن الاعتماد على الاثنين عندما يخضعان لتحكم العقل ولاختبار التجربة ، ولكنهما

(*) الأصل الانجليزى subliminal perception ، والمقصود بها تلك الادراكات الحسية التى لا تصل الى عتبة الاحساس ، أى التى لاتصل الى ذلك الحد الذى يفصل بين الاحساس الواعى بموضوع ادراكى معين ، وبين ادراك هذا الموضوع دون وعى به ، كما فى حالة عرض صورة واحدة بسرعة لا تتيح لنا تمييزها بطريقة واعية ٠ (المترجم)

فى ذاتهما غير كافيين بوصفهما طريقة للمعرفة أو مرشدا للسلوك · وفى مقابل ذلك يعتقد معظم المتصوفة أن التجارب الصوفية لا يمكن أن تقارن بأشياء طبيعية كالغرائز البيولوجية · فمثل هذا التفسير لا يؤدى فقط الى الحط من شأن التجربة الصوفية . بل انه يقلل من أهميتها ، ذلك لأن هذه التجربة تأتى من مصدر أعلى ، وهذا الأصل فوق الطبيعى هو (فى نظر الصوفية) ضمان كاف لجعلها تجارب موثوقا منها ·

مصادر المعرفة : المذهب العقلى

ان أولئك الذين يرفضون الحدس بوصفه حلا لمشكلة المعرفة ،ينحازون عادة الى صف العقل أو التجربة بوصفهما مصدرين للمعرفة أفضل من المصدر السابق · ويعرف مؤيدو كل من هذين المصدرين باسم العقليين والتجريبيين على التوالى · وعلى حين أن أفراد المدرستين كثيرا ما يتنازعون فيما بينهم ، فانهم يتفوقون على أنه لا مجال للتصوف فى مزاجهم · وليس فى هذا مايدعو الى الاستغراب ، اذ أن الصوفى ، كما رأينا من قبل . يتشكك فى العقل والتجربة . ولا يقبل بالطبع الا التجربة الصوفية ·

وعلى حين أن المذهب العقلى ، بمعناه الدقيق ، يمثل حركة تاريخية بلغت قمتها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولا يمثل مدرسة معاصرة واضحة المعالم ، فانه يمثل فى الوقت ذاته اتجاها متكررا للذهن ، وهو اتجاه يمكن أن نجد له أمثلة فى تفكير أى عصر · ويرى المذهب العقلى ، بوجه عام ، أن الصورة المثلى للمعرفة هى تلك التى يمثلها البرهان الرياضى ، فمثل هذه البراهين تبدأ ببديهيات ، أو حقائق واضحة بذاتها ، وتصل ، عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة الى نتائج منطقية ، ضرورية ، لا رجوع فيها · وتقدم الينا الهندسة الاقليدية المثل الكلاسيكى لتطبيق هذه المناهج العقلية · فهى تبدأ بمجموعة من البديهيات التى تقبل على أنها واضحة بذاتها (مثل : « الأشياء المتساوية المضافة الى أشياء متساوية تعطينا أشياء متساوية » و « الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين » ، وغيرها) ، ثم تثبت سلسلة من النظريات عن طريق قضايا تستمد بالاستنباط من البديهات الأصلية والمصادرات المتصلة بها · والعملية كلها عملية استدلال دقيق جدا ، كما يتذكر كل طالب درس الهندسة فى المدارس الثانوية ·

من أين تأتى الحقائق « الأولية » ؟ نستطيع أن ندرك على الفور أن صحة هذا المنهج تتوقف على شيئين : صحة استدلالنا ، وطبيعة بديهياتنا ومصادرتنا الأصلية · فقد أثبتت التجارب أن الذهن البشرى يستطيع ، بشىء من التدريب ، أن يصل الى مستوى رفيع من الدقة فى استخدام الاستدلال الاستنباطى · ونتيجة لذلك فان كل الهجمات الموجهة الى المذهب العقلى قد

تركزت كلها تقريبا حول مشكلة الوصول الى مقدمات تكون من الصلابة بحيث تستطيع تحمل الثقل الهائل الذى سيرتكز عليها فى سلسلة الاستنباطات ٠ هذه البديهيات الأصلية تستمد عادة فى الرياضيات ، كما قلنا من قبل ، من « الموقف الطبيعى » ، أو (فى نظر العقليين) من مبادىء أساسية واضحة متميزة ذات يقين حدسى ٠ وهذه المبادىء بدورها ينظر اليهـا على أنها صادرة عن « النور الطبيعى للعقل » أو تركيب الفكر ذاته ، وهى لا تحتاج الى ضمان اكثر مما يقدمه وضوحها الذاتى ٠ ويعد الاستقلال المزعوم لهذه المبادىء عن أى أصل تجريبى صفة ذات أهمية عظمى بالنسبة الى المذهب العقلى ٠ فهى تعد أولية ، أو سـابقة على التجربة ، وهى فى نظر العقل غير معتمـدة على التجربة ، بل ان التجربة هى التى تعتمد عليها ، ذلك لأن ما يصدق على المعرفة الرياضية يسرى (فى نظر صاحب المذهب العقلى) على كل معارفنا النهائية التى قد تكون كذلك مسـتمدة بالاستنباط من مبـادىء أولى ذات أصل عقلى محض ٠ ومن هنا فان فى اسـتطاعة معرفتنا النهائية ، اذا توافرت الشروط اللازمة ، أن تبلغ درجة اليقين التى نجدها فى نظريات اقليدس ٠

ويكاد يكون من المؤكد أننا ، عندما نفحص قائمة الحقائق الأولية التى شيدت عليها المذاهب العقلية المتعددة فى الفلسفة ، سوف ندهش للافتقار الى الاتفاق بينها ٠ وقد يعيننا ذلك على تذكر مسألة أشرنا اليها من قبل فى فصل سابق : الا وهى أن « الوضوح الذاتى » لفظ يسـهل استعماله ، ولكنه واقعة يصعب اثباتها ٠ فما هو واضح بذاته بالنسبة اليك قد لا يكون كذلك بالنسبة الى ٠ وفضلا عن ذلك فان الأولية a priorism هى بدورها أمر يصعب اثباته : فالمبدأ الذى يراه العقل سابقا على التجربة ، كثيرا ما يكون فى نظر التجريبى مستمدا من التجربة ، وان يكن ذلك بطريق غير مباشر ، وربما لا شعورى ٠ ومع ذلك فهناك على الأقل عدد قليل من هذه المبادىء العامة متفق عليـه بين العقليين ، وهذ المبادىء تعد شرطا أساسيا لكل تفكير ولكل وجود ٠ وفضـلا عن ذلك فان هذه المبادىء العامة لا تعد سابقة على التجربة فحسب ، بل تعـد أيضا خارجة عن التجربة ٠ وهى لا تفهم الا بالحدس (وهنا يكون منهج المذهب العقلى موازيا لمنهج الصوفية) ، ومن هنا كانت تعطينا معرفة للواقع الحقيقى لا يعطينا اياها أى قدر من الادراك الحسى ٠ وهكذا فان المعرفة العقلية تختلف كيفيا عن المعرفة التجريبية ٠

مبدأ عدم التناقض : لعل أهم هذه المبادىء العقليـة الأولية الشـاملة هو « قانون عدم التناقض » ٠ وينص هذا القانون ، باختصار ، على أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين معـا ٠ أو بلغة المنطق ، فمن المحـال أن يكون الشىء ولا يكون فى نفس الآن ، أو أن يكون الشكل دائرة ومربعا معا ٠ وقد نظر أرسطو ، ومعـه كل المناطقة الصوريين منـذ عهده ، الى مبدأ عدم التناقض هذا على أنه أهم قوانين الفـكر جميعا ٠ غير أن المبتدىء فى دراسة

الفلسفة قلما يتأثر بهذا المبدأ الى هذا الحد ، فرد الفعل المعهود لدى الطالب هو : « يا للحمق – ان هذا شيء واضح بذاته ! » وهذا ما يرد عليه صاحب المذهب العقلي بقوله : « بالضبط ! وهو فضلا عن ذلك ليس مستمدا من التجربة بعملية تعميم ، فهو مبدأ أولى ، تفهمه كل الأذهان السوية بالحدس • وهو يتيح لنا ، على هذا الأساس ، معرفة أكثر يقينية مما يمكن أن يتيحه أى تعميم بحت من التجربة » •

أمثلة أخرى للمنهج العقلي : هناك مثال آخر لتطبيق المذهب العقلي ، يتميز بأنه أقل تجريدا من المثال السابق ، وهو الدليل الأنطولوجي المشهور على وجود الله • ونظرا الى أننا سنذكر المزيد عن هذا الدليل عندما نبحث في مشكلة الله فى الفصول الأخيرة من هذا الكتاب ، فلاداعى ، فى هذا الموضوع، الا الى تقديم عرض مختصر لهذه الحجة • فتصور الله هوتصور كائن كامل – بل هو أكمل كائن نستطيع تصوره • مثل هذا الكائن ، اذا كان كاملا الى هذا الحد ، لا ينبغي أن يكون مفتقرا الى صفة من صفات الكمال • فهو اذاكان مثلا يفتقر الى الوجود ، فان الكائنات الأخرى التى تتصف بالوجود تكون أكمل منه • ومن هنا ، فلما كانت قوانين الفكر تقضى بألا يكون هناك سوى كائن واحد هو « الأكمل » فلابد أن يكون الله موجودا • وهكذا يثبت وجود الله تصوريا – أى من تعريف لفظ «الله» ذاته • وقد عرف أحد الكتاب المذهب العقلي بأنه : « النظرية القائلة ان المعرفة تكتسب بمقارنة الأفكار بأفكار أخرى ، أو بالاختصار ، أننا نعرف ما أمعنا فيه الفكر » (١) • والواقع أن الحجة الانطولوجية التى عرضناها الآن تمثل هذه العملية أصدق تمثيل : ففى رأى العقليين أن المعرفة الحقة تأتى من قدح فكرتين أو أكثر سويا – وهما فى هذه الحالة فكرتا « الكمال » و « الوجود » •

مصادر المعرفة : المذهب التجريبي

الخصم المألوف للمذهب العقلي فى المعركة الدائرة بين النظريات المختلفة للمعرفة هو **المذهب التجريبي** ، الذى عرفناه بأنه المذهب القائل ان المصدر النهائى لكل معرفة هو التجربة أو الاحساس • ولنقتبس مرة أخرى عبارة أخرى عرف بها الكاتب نفسه المذهب التجريبي بأنه يرى «أننا نعرف ما اهتدينا اليه » (٢) • وينبغي أن نؤكد أن هذه المدرسة لا تنكر صحة أو أهمية عملياتنا الفعلية بوصفها وسيلة لتوسيع نطاق معرفتنا المستمدة من الحواس، ولكنها تؤكد مرارا وتكرارا أن الدليل النهائى على هذه الامتدادات التجريبية

---

(١) جورج ب• كونجر : دراسة فى الفلسفة
George P. Conger : A Course in Philosophy p. 205

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٧ •

ينبغى أن يكون هو العودة الى التجربة • وفى مناهج البحث العلمى نجد أبرز مثال لدورة الابتعاد والعودة هذه • فالعلم يبدأ من المعطيات الحسية ، ويصوغ (بالعقل) فرضا تفسيريا • وبعد ذلك يستنبط ، بالعقل أيضا ، تلك النتائج التى يمكن توقعها عندما يجرى تجربة فاصلة (يستخدم فى وضعها العقل والادراك الحسى معا) ، وهذه التجربة هى التى تؤدى الى تأييد فرضه أوتنفيذه على نحو قاطع • وبعد ذلك يقوم باجراء التجربة ، وهذا معناه القيام بتحديد تجريبى لنتائج العمليات العقلية التى توسطت بين الملاحظة الأصلية وبين التجربة • وهكذا يكون لدينا فى العلم مزيج رائع من المنهجين العقلى والتجريبى • فكل منهما يقوم بما هو أهل للقيام به ، ويترك المنهج الآخر ما يكون هذا الأخير أقدر عليه • ومع ذلك فان التجريبى بوجه خاص هو الذى تكون له الغلبة ، آخر الأمر ، فى كل نشاط علمى • ذلك لأنه مهما يكن مدى الطابع العقلى الذى تتصف به بعض خطوات المنهج العلمى (وهو طابع يكون عقليا خالصا فى حالة استخدام الرياضيات مثلا) فان هذا المنهج عملية ينبغى أن تبدأ وتنتهى بالاحساس • أما اذا كنا نفتقر الى المعطيات الحسية عند بداية هذه العملية أو نهايتها ، فلن يكون لدينا عندئذ علم •

نقد التجريبيين للمذهب العقلى : ذكرنا من قبل أن التجريبى يؤمن بأن المبادىء الأولية الواضحة بذاتها المزعومة (التى يرى صاحب المذهب العقلى أنها تفهم بالحدس) مستمدة من التجربة الحسية • فلنتأمل الآن مثلا أثيرا لدى صاحب المذهب العقلى ، وهو مبدأ العلية • ففيلسوف المذهب العقلى يرى أننا لانستطيع أبدا أن نستمد هذا المبدأ الشامل بطريقة تجريبية • فلا يمكن أن تشتمل تجربتنا على كل الحوادث الحاضرة ــ ناهيك بالماضية والمستقبلة ــ ومن هنا فلابد أن يكون مصدر آخر لاعتقادنا الأكيد بأن لكل حادث علة • ويعترف التجريبى بوجود هذا القصور لدى الذهن ، ولكنه يهاجم موقف المذهب العقلى بأن يتحدى القضية الأصلية القائلة ان العلية تمثل معرفة مطلقة • والحجة التى يأتى بها التجريبى فى هذا الصدد تسير ، بالاختصار ، على النحو الآتى : فايماننا بالعلية الشاملة لا يمثل الا امتدادا لتجربتنا ، ذلك لأن تحليلنا لكل حادث لاحظناه يثبت أنه يتوقف على علة سابقة • ومن هنا فانا نتوسع فى هذه الوقائع التجريبية فنجعلها شاملة ، **غير أن هذا الطابع الشامل لا يمثل يقينا ، وانما يمثل احتمالا فحسب** • فنحن لا نعرف أن كل الحوادث ، الماضية منها والحاضرة والمستقبلة ، لها علل ، وانما نفترض أنها كذلك ، على أساس التجربة التى مرت بنا حتى الآن بالنسبة الى شتى أنواع الحوادث • ومع ذلك فليس هذا الا اعتقادا ، لا واقعة من وقائع المعرفة المطلقة• وينتهى التجريبى من ذلك الى القول ان الأساس الوحيد الممكن للمناقشة بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى هو ، بالاختصار ، ما اذا كان مبدأ العلية يمثل معرفة مطلقة أم لا • فاذا أصر المذهب العقلى على أن يعده معرفة مطلقة،

فعندئذ يكون من المسلم به أننا لا نستطيع استخلاص مثل هذه المعارف المطلقة الشاملة من تجربتنا المحدودة • ومع ذلك فلا حاجة بنا الى النظر الى مبدأ العلية على أنه أكثر من مجرد فرض ناجح عمليا ، ينطوى على درجة عالية جدا من الاحتمال • ففى استطاعة العلم أن يسير فى طريقه على خير وجه باستخدام العلية على هذا النحو ، وليس هناك ما يدعو المذهب العقلى الى ارتكاب مغامرة ابستمولوجية غير مأمونة العواقب بأن ينظر اليها على أنها معرفة مطلقة •

المذهب العقلى مقابل المذهب التجريبى فى الأخلاق : يعد الخلاف بين المذهبين العقلى والتجريبى فى ميدان الأخلاق من أشد الخلافات احتداما بين المذهبين • ذلك لأن صاحب المذهب العقلى يعتقد أنه يستطيع أن يكشف فى ميدان الأخلاق حقائق واضحة بذاتها ، من نفس النوع الذى يكتشفه فى المنطق والرياضيات والميتافيزيقا • وهنا أيضا تكشف قائمة المبادىء الأخلاقية التى وضعها مختلف المفكرين العقليين عن تباين كبير : فهذه المبادىء تتفاوت ما بين « كل كذب هو خطأ مطلق ــ حتى أكذوبة الطبيب من أجل انقاذ حياة مريضه » ، وبين مبادىء رفيعة كالقاعدة الذهبية (*) • أما التجريبى فهو ، كما يمكننا أن نتوقع ، يتحدى كل ادعاء للأولية فى الأخلاق • وهو يعتقد بدلا من ذلك أن أسس القواعد الأخلاقية وأشملها هى ذاتها مستمدة من تجربتنا الفعلية المتعلقة بالأمور التى تؤدى الى تحقيق مصالح المجتمع أو الاضرار بها • ولما كان الفصل الذى سنخصصه للأخلاق سيشتمل على مناقشة مفصلة لهذين الموقفين المتعارضين ، فلا حاجة بنا الى مناقشتها أكثر من ذلك فى هذا المجال •

دور « كانت » فى نظرية المعرفة

يمثل مذهب امانويل كانت ، الذى هو دون شك أقوى المفكرين تأثيرا فى الفلسفة الحديثة ، محاولة للتوفيق بين المذهبين المتعارضين ، العقلى والتجريبى ، على أن أنصار الموقفين المتطرفين لم يرضوا أبدا عن حل كانت للمشكلة ، كما يحدث للحلول الوسطى فى معظم الأحيان • ولكن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يرون أن مذهبه يقوم بعمل رائع فى التوفيق بين الآراء المتعارضة لكلتا المدرستين • لذلك فان الواجب يقضى علينا بحث نظرية المعرفة عند كانت بايجاز •

ولو نظرنا الى الأمر من الناحية التاريخية ، لوجدنا أن « كانت » كان يهدف الى التوفيق بين ذاتية باركلى ، بنظريتها القائلة انه لا يوجد شىء ما عدا الأذهان وادراكاتها ، وبين تجريبية مفكرين مثل لوك • فقد كان لوك يرى أن

(*) القاعدة الذهبية فى الأخلاق هى « أحب لأخيك ما تحب لنفسك » أو أية صيغة أخرى تؤدى هذا المعنى نفسه • (المترجم)

هناك عالما كاملا من المادة يوجد مستقلا عن أذهاننا المدركة ، على الرغم من المادى الكامن من وراء الكيفيات الحسية • أما كانت فيبدأ بالاعتراف بضرورة أنه قد اضطر الى الاعتراف بأنه لا سبيل لنا الى كشف طبيعة هذا الأساس وجود علة لكل الانطباعات الحسية ، وبأن هذه العلة ينبغى أن توجد خارج

الذهن ذاته • ومع ذلك فان الاعتراف بوجودها الموضوعى لا يثبت أننا نعلم أى شيء عن طبيعتها • ففى وسعنا أن نعلم أن هناك شيئا خارجيا معينا ، ولكننا لا نستطيع أن نعلم ماذا يكون هذا الشيء • فهو يظل ، وسيظل دائما ، «الشيء فى ذاته» الذى لا يمكن أن يعرف • ذلك لأن أذهاننا مهيأة بحيث لا تعرف الا مظاهر الأشياء ، أو الظواهر phenomenaأما الأشياء فى ذاتها noumena المقابلة لها ، أو الحقيقة الحقة ، فلا يمكننا الا التخمين بها • بل ان العلم ذاته ، بكل مناهجه وانجازاته ، لا يستطيع أن ينفذ من وراء الظواهر ليكشف الواقع الحقيقى •

الحل الوسط الذى أتى به كانت : وعلى ذلك فان كانت يرى أن أذهاننا تصنع « الطبيعة » أو « الواقع الفيزيائى » ، ولكنها لا تصنعه من لا شيء • فحواسنا تمدنا بالمادة الخام عن طريق ردود أفعالها ازاء « الشيء فى ذاته » • ومع ذلك فان هذا النصيب الذى تسهم به الحواس هو مادة خام بحق ، فهو خليط ليس له أى قوام أو تنظيم • وكل ما يكتسبه من تشكيل أو تنظيم انما يفرض عليه من أذهاننا ، التى تأتى بالاطار أو القالب الذى ينبغى أن تصب فيه الكثرة من الادراكات غير المهضومة قبيل أن تتصف بالمنطقية أو المعقولية • فليس الذهن مجرد أداة سلبية لتلقى الانطباعات ، كما كان يرى المفكرون السابقون ، وانما هو أداة ايجابية لا تكف أبدا عن أداء العمل الذى تقوم به ، وهو تحويل الكثرة المتدفقة من الاحساسات الى عناصر منظمة لها معناها • وأخيرا فان التركيب أو التكوين الخاص للذهن ذاته هو الذى يتكشف فى الحصيلة النهائية لعملية المعرفة • « فالواقع » كما نعرفه هو مصنوع أكثر منه معطى ، وهو تركيب أكثر مما هو تلق • وكل ما يجعل العالم مترابطا ذا معنى ، يأتى مما يسميه كانت « بالفهم » • بل ان الزمان والمكان ، وهما الوسيلتان الرئيسيتان اللتان نعرف من خلالهما عالمنا ، هما صورتان ذهنيتان أوليان للفهم ، كما هى الحال أيضا فى كل المقولات أو الشروط الأساسية للمعرفة ، وهى الكم والكيف والعلية ، الخ • وبينما قد تكون المادة الخام آتية من الخارج فحسب ، عن طريق الاحساس ، فاننا نحن الذين نصنع « عالمنا » ـ أعنى ذلك الكون المنظم المعقول الذى نستطيع فيه أن نعيش ونفكر •

وهكذا يولى « كانت » أهمية متساوية « لصور الفهم » العقلية ، التى هى كامنة فى التفكير وضرورية لتجربة الفهم ، وللمعطيات التجريبية • ذلك لأن

هذه المعطيات الادراكية تمد الذهن بمضمونه الكامل ، على حين أن « الصور » الذهنية تقوم بما يوحى به اسمها بالضبط : أعنى أنها تضفى على هذا المضمون شكلا وصورة • ويلخص «كانت» موقفه التوفيقى الشامل فى عبارة مشهورة أشرنا اليها من قبل ، وهى « التصورات بدون الادراكات فارغة ، والادراكات بدون التصورات عمياء » •

النتائج الميتافيزيقية للمذهبين العقلى والتجريبى

لسنا بحاجة الى أن نشير الى الصلة الوثيقة التى تقوم بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى من جهة ، وبين المذهبين اللذين سبق أن أشرنا اليهما مرارا من جهة أخرى ، وهما المذهب المثالى والمذهب الطبيعى • واذا لم يكن من الممكن أن نوحد تماما المثالية والمذهب العقلى ، أو بين المذهب الطبيعى والتجريبية فان العلاقات بين مجموعتى المذاهب وثيقة الى أبعد حد • فقد كان العقليون ، باستثناء فيلسوف واحد كبير (هو اسبينوزا) ، اما مثاليين (مثل ليبنتس وولف) ، واما ثنائيين مع ميول مثالية واضحة (مثل ديكارت) • اما التجريبية فتسير جنبا الى جنب مع النظرة الطبيعية الى العالم • وأساس موقف المذهب الطبيعى هو أن نظل قريبين بقدر الامكان من التجربة فى العالم الطبيعى الحالى الذى نعيش فيه • أما المثالية فقد اتجهت ، على خلاف هذا الرأى ، الى الاقلال من شأن العالم التجريبى بتأكيد وجود حقيقة أعلى لنظام ترنسندنتالى (أى خارج التجربة) لا يمكن بلوغه الا عن طريق النشاط العقلى التصورى للذهن •

وهكذا يتضح أن التقابل الأساسى بين مدرستينا الميتافيزيقيتين الكبريين يمتد الى ميدان نظرية المعرفة • وهذا أمر لا يدعو الى الاستغراب : فعندما يأخذ مفكر على عاتقه أن يصوغ (أو يدافع عن) نظرية كلية شاملة الى طبيعة الأشياء ، فمن المنطقى أن ينحاز الى أسلوب التفكير أو طريقة المعرفة التى تؤيد موقفه الى أقصى حد • ومع ذلك فمن الواجب أن نفهم أن العامل الميتافيزيقى هو أهم الجميع ، وأن وسائل المعرفة تختار من أجل دعم الموقف العام • فالبحث فى المعرفة ينمو من الميتافيزيقا ، لا العكس • والنظرة الى العالم أساسية ، كما هى على الدوام •

الفصل التاسع

الميتافيزيقا : ما الواقع ؟

نستطيع أن نقول ان الفصول السابقة قد عالجت مشكلات الوجود ، والمعرفة ، والاتصال معالجة دقيقة الى حد ما · واذا كان القارىء قد تملكه أى قدر من حب الاستطلاع الأصيل بشأن هذه المشكلات النظرية ، فيكاد يكون من المحقق أن حب الاستطلاع هذا قد أشبع الآن ، بل أتخم ، بفضل تلك المجموعة الكبيرة من الاجابات المكنة التى قدمناها · أما بالنسبة الى كثير من الفلاسفة المحترفين ، فان كل ما ذكرناه الى الآن لا يعدو أن يكون تلميحا الى المسألة الفلسفية الحقيقية · لذا فقد آن الأوان لخوض تلك المشكلة التى ينظر اليها عادة على أنها هى المشكلة الرئيسية فى الميدان النظرى بأسره ، وهى المشكلة التى تمكننا من أن ننظر الى كل ماناقشناه حتى الآن على أنه مجرد مقدمة تمهد لها · فما هى طبيعة الواقع النهائى ؟ وما العالم ــ أو ما الذى يكمن من وراء كل شىء ؟ وما هو الشىء الأساسى (أو المادة ، أو الفكرة أو الجوهر أو المبدأ الأساسى) فى الكون ؟

هذا السؤال يوجد ضمنا من وراء كل الأسئلة الأقل منه أهمية ، التى تساءلناها فى الفصول السابقة ، كما أن كثيرا من الاجابات التى اقترحناها للأسئلة السابقة هى فى الوقت ذاته اجابات ضمنية على هذه المشكلة الكبرى بدورها · فالعرض الذى قدمناه للنظريتين المتعارضتين الى العالم ، وهما المثالية والطبيعية ، يشير بوضوح الى رأيين متعارضين أيضا عن طبيعة الواقع · غير أننا لم نواجه المشكلة بعد بطريقة مباشرة · ويحق لنا أن نتوقع أن يؤدى هذا التحليل الى الربط بين كل المناقشات والتحليلات التى عرضناها حتى الآن ، بحيث يتمكن الطالب أخيرا من أن يتأمل عالم الفلسفة فى نظرة شاملة · أما أن النتيجة ستكون كلا متماسكا ، فهذا أمر لا نستطيع الا أن نرجوه · وعلى أية حال ، فسوف نصبح عندئذ أقدر على معالجة المشكلات المتبقية فى الميدان النظرى ، وهى المشكلات المتعلقة بطبيعة « الحياة الخيرة » ، ومسألة الواجب ، وحرية الارادة ، والمشكلة الجمالية ، ووجود الله ، والخلود · وتلك هى المشكلات الأقرب الى الطابع العلمى فى الفلسفة ، التى يستحسن أن ننتهى من تحليلنا الميتافيزيقى قبل الانتقال اليها ، ذلك لأن الاجابات التى نأتى بها لهذه المشكلات العملية ستتوقف حتما ، كما أوضحنا من قبل مرارا ، على حلنا للمشكلة الميتافيزيقية ·

تعقد المشكلة : تبدو المشكلة الميتافيزيقية لأول وهلة مسألة بسيطة متعلقة « بعدد » الكيانات التى ينطوى عليها الواقع ـ أعنى ، هل الواقع النهائى مفرد أم مثنى أم جمع • والواقع أن المسألة فى أساسها بسيطة على هذا النحو ، غير أن هذه البساطة الأصلية سرعان ما تتعقد كثيرا لوجود مشكلات كيفية أخرى متضمنة بدورها فى الموضوع • فمثلا ، اذا كان الواقع مفردا ، فما طبيعة هذه المادة أو هذا المبدأ أو الكيان الواحد ؟ واذا كان ثنائيا ، فما طبيعتا الكيانين أو الماهيتين اللتين ينطوى عليهما ، وما علاقات كل منهما بالأخرى ؟ وفضلا عن ذلك ، فهل هذان الاثنان نهائيان بحق ، أم أنهما قد يكونان أشبه بتلك النجوم المزدوجة المعروفة فى الفلك ، والتى تبدو دائرة حول مركز مشترك غير منظور قد يكون أكبر وأهم من كل منهما ؟ وبعبارة أخرى ، ألايمكن أن يكون هذان التوأمان الميتافيزيقيان (اللذان يطلق عليهما عادة اسم «الذهن والمادة » أو «الروح والجسد») مجرد وجهين متعارضين لحقيقة واقعة واحدة تكمن من ورائهما ، بحيث ينتهى الأمر بالثنائية الظاهرة لنا الى واحدية فعلية؟ واذا انتهينا الى أن الكون تعددى ، فما هى تلك الكيانات التى يرتد اليها الكل الظاهر ؟ وكم عددها ، وما صفاتها ، وما علاقاتها المتبادلة ؟ •

لم كانت **الاجابات كثيرة** ؟ وهكذا يتضح لنا أن هناك عوامل معقدة فى مشكلتنا التى كانت فى الأصل مشكلة كمية بسيطة ـ وأعنى بها مشكلة معرفة ما اذا كان الكون وحدة أم ثنائية أم تعددا ، ولابد أن تفيد هذه الحقيقة فى جعل القارىء يتعاطف مع الفيلسوف فى محاولاته الوصول الى جواب ، ويقدر أيضا أسباب اخفاقه حتى الآن فى الوصول الى حل يقبله الجميع • وانه لمن الخير أن نواجه هذه الحقيقة ، وأعنى بها أنه لا يوجد حول هذه المسألة من الاجماع أكثر مما وجدناه فى حالة المشكلات الأخرى للفلسفة ، بل ان الاتفاق على هذه المسألة أقل • فهناك ، الى جانب التقابل المعتاد بين المذهبين المثالى والطبيعى ، خلافات بين المدارس الكمية الثلاث ، بحيث نجد مذهبا تعدديا هو فى أساسه مثالى ، يتصارع مع مذهب تعددى ذى نزعة طبيعية ، أو مثالية ذات نزعة واحدية قاطعة تعارض مثالية ثنائية فى أساسها • وقد يتساءل الناس أحيانا « هل ينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ، ولكن ينبغى أن يلاحظ أن هذا السؤال قلما يوجهه أولئك الذين يعرفون الكثير عن الفلسفة ومشكلاتها • ومن المؤكد أنه لا يصدر أبدا عن أى شخص ملم الماما كافيا بتعقد البحث الميتافيزيقى عن الواقع النهائى • أما الشخص الذى تمرس طويلا فى هذا الميدان ، فان الأمر الذى يدعو الى العجب فى نظره هو أن الفلاسفة قد وصلوا الى هذا القدر من الاتفاق • وسوف يكون الهدف الذى نضعه نصب أعيننا ، ونحن نبدأ هذا الفصل ، هو أن نقلل عدد وجهات النظر الميتافيزيقية المتعارضة بقدر الامكان •

الآراء الأساسية للمذهب الواحدى

يدور بين مؤرخى الفلسفة أحيانا جدال حول مسألة ما اذا كانت الواحدية أو الثنائية هى التى ينبغى أن تعد وجهة النظر البشرية «الطبيعية» ، والنتيجة التى يسفر عنها مثل هذا الجدل عادة هى أن الاختيار لابد أن يتوقف علىوجهة النظر التى نقصدها ، وهل هى وجهة النظر الساذجة ، غير النقدية ، عند من يسمى « **بالانسان العادى** » ، أم هى الموقف العقلى المعقد للفلسفة واللاهوت المنهجى · ففى نظر الذهن غير النقدى تبدو الثنائية مذهبا يكاد يكون غير قابل للنقد · ذلك لأن الشخص الساذج فلسفيا ، متمدينا كان أم بدائيا ، يعتاد بطبيعته النظر الى عالم تجربته علىأنه مؤلف من مجالين منفصلين : عالم مادى فيزيائى ، يوجد فوقه أو من ورائه عالم مستقل ذهنى أو روحى · ويمكن أنيسمى هذا المذهب بـ «ثنائية الموقف الطبيعى» ، وهو منتشر الى حد أنه يكون دون شك أكثر الآراء الميتافيزيقية شيوعا ، وذلك طوال التاريخ وفى أيامنا هذه أيضا · أما الفيلسوف فيبدو مهيأ منذ البداية ، بنفس المقدار ، للانجذاب الى موقف واحدى · ويبلغ هذا الميل من القوة ما يسوغ لنا القول بأن الثنائية والتعددية معا يمثلان أفضل اختيار ثان بالنسبة الى الفلسفة · ذلك لأن البحث الميتافيزيقى هو عادة ، فى نظر من ينصرفون اليه جديا ، بحث عن عنصر واحد نهائى من نوع ما · وعندما تسفر النتيجة عن توأمين أو أكثر، فان ذلك يكون راجعا اما الى سبب منهجى (١) ، واما لأن هناك اعترافا ضمنيا بأن الباحث قد أخفق فى ارجاع الكون الى مادة أو مبدأ كامن · ولما كان هذا الكتاب مدخلا الى الفلسفة المنهجية لا الى التفكير الشعبى، فسوف نبدأ تحليلنا ببحث الموقف الواحدى ·

العنصر المشترك بين كل المذاهب الواحدية : على الرغم من أن الواحدية الميتافيزيقية تتخذ صورا شتى ، فان لهذه الصور كلها رأيا مركزيا مشتركا : وهو أن أساس العالم واحد ، وأن كل وجود يرجع الى « مادة » واحدة أومبدأ واحد · وعلى ذلك فان الواحدية هى تلك النظرة الى العالم ، التى تبحث عن الوحدة فى الواقع وتهتدى اليها · وبذلك تجعل من التنوع الزاخر للتجربة البشرية مجرد جوانب متعددة لعنصر نهائى واحد · وقد يتحقق هذا التوحيد

---

(١) كما هى الحال عند ديكارت ، الذى تمكن ، بفضل قوله بجوهرين مستقلين نهائيين ، من تحرير العالم الفيزيائى من « العلل الغائية » وغيرها من الافتراضات المثالية السابقة · وسوف نناقش هذه المسألة مناقشة أكثر تفصيلا فى الفصل الخاص بالحتمية فى مقابل اللاحتمية (الفصل الرابع عشر)·

على أساس مادة واحـدة ، أو على أساس روح أو ذات واحـدة ، أو قانون أو مبدأ واحد ، وربما على أساس نشاط واحد أو عملية واحدة • ولقد وجدت المذاهب المتعددة التى تنتمى الى المذهب الواحدى ، مصدر الوحدة الذى تقول به فى مواضع متباينة • ونتيجة لذلك فان المذاهب الفكرية الكاملة كانت من التباين بحيث أن « الفردانية singleness » هى القاسم المشترك الوحيد بينها • وعندما يبلغ التقابل بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر ما يبلغه التقابل بين بعض الأشكال المتطرفة للواحدية المثالية وللواحدية المادية ، فانه يصبح من الواضح أن المواقف الميتافيزيقية الأخرى فى داخـل المذهب الثنـائى أو المذهب التعددى قد يكون بعضها أحيـانا أقرب الى البعض الآخر من بعض المدارس الواحدية •

عبء البرهان يقع على عاتق المذهب الواحدى : ليست الواحدية ، كمـا أوضحنا من قبل ، هى وجهة نظر « الموقف الطبيعى » أو رأى رجل الشـارع فى الأمور • بل ان قدرا كبيرا من تجاربنا اليومية يسير فى طريق مضاد تماما للمصـادرة الأساسية للمذهب الواحدى • ولكى نجد سببا كافيا للشـك فى آراء أى نوع من المذهب الواحدى ، فان كل ما علينا هو أن ننظر الى انسان آخر ــ أو الى أنفسنا فى المرآة • ذلك لأنه يبدو لنا بوضوح أننـا مزيج من جسـم وشىء واع نسـميه عادة « بالذهن » أو «النفس» أو «الوعى» • كذلك لا يستطيع الانسان فى موقفه الطبيعى أن يتصور كيف يمكن رد أى من هذين العنصرين الى الآخر ، فكل منهما يبدو نهائيا • ولو تحولنـا من أنفسنا الى العالم الخارجى ، لما كان من الضرورى أن يكون المرء صوفيا أو شـاعرا لكى يحس وجود « حضرة Presence » أو « روح » تكمن فى الطبيعة • بل ان الانسان فى موقفه الطبيعى ذاته كثيرا ما يكون لديه شعور بشىء فى الطبيعة غير المادة التى تتخذ شكلا عضويا • وهكذا فان تجربتينا الداخلية والخارجية معا تؤديان طبيعيا الى اثارة السؤال عن الطريقـة التى يستطيع بهـا القائل بالمذهب الواحدى أن يثبت موقفه ــ والأهم من ذلك ، الطريقـة التى يستطيع بها أن يحافظ عليه •

والواقع أن الواحدى ذاته ، بغض النظر عن نوع الوحدة الذى يدعو اليه ، هو أول من يعترف بأن موقفه لا يسهل الدفاع عنه • ذلك لأن الهجـوم موجه اليه من كل النواحى • وكثيرا ما يتنافس «الموقف الطبيعى» ، والمذهب الثنائى ، والتعددى ، فيما بينهم ، لكى يروا أيهم يستطيع أن يدس أكبر القنـابل تحت بنائه الواحدى المحكم • على أن للهجوم الموجه من الموقف الطبيعى تأثيرا خاصا ، ولو شاء الفيلسوف أن يحتفظ بأى اتصال بعالم التجربة البشرية اليومية ، لكان عليه أن يصل الى نوع من التفاهم مـع الموقف الطبيعى فى اعتراضـاته

هذه . ولما كان يبدو بوضوح أن تجربتنا تثبت على نحو قاطع وجود عالمين منفصلين ، فان عبء البرهان (أو البينة) ينبغى أن يقع على عاتق أى شخص يزعم أن هذه الثنائية ليست الا مظهرا .

الواحدية والموقف الطبيعى : لا شك فى أن عبء البرهان هذا أثقل على الواحدى منه على القائل بالمذهب الميتافيزيقى المضاد ، أى التعددى ، ذلك لأن من الممكن اقناع معظم الناس بأن العالم أعقد مما كانوا يظنون ، وأن مكوناته الأساسية قد تكون مكونات لا حصر لها . ولكن الأصعب من ذلك بكثير أن نقنعهم بأن تباينه وتعقده الظاهر ليس الا مظهرا فحسب ، وأن كل الأشياء وكل التجارب ـ التى تشمل هذين العالمين المتعارضين ذاتهما ، عالم «المادة» وعالم « الذهن » ترتد أساسا الى وحدة نهائية واحدة . على أن من حسن حظ الواحدى أن هذا لم يعد اليوم يقتضى من الاسراف فى الخيال ما كان يقتضيه من قبل . أو أننا أصبحنا اليوم على الأقل معتادين على مثل هذا الاسراف ، ذلك لأن المثقفين مهيأون ذهنيا فى الوقت الحالى لقبول رأى العالم الفيزيائى ، القائل ان المادة تخرج الى حد بعيد عن نطاق الموقف الطبيعى . وقد أصبح فى استطاعتنا أن نقبل القضية العلمية القائلة ان قرص المنضدة ليس هو ذلك الشىء الصلب الساكن الذى تدركه حواسنا ، كما أننا تكيفنا مع الفكرة القائلة أنها كتلة دينامية مؤلفة من ملايين البروتونات والالكترونات الدائرة . واذن فدهشتنا ، على الأرجح ، تكون أقل من دهشة أجدادنا عندما يعلن فيلسوف معين بكل جدية أن التباين الظاهرى للعالم ليس الا قناعا يخفى ما هو فى أساسه واحد ، أو أن كل الأشياء فى نطاق تجربتنا ليست الا مظاهر لمادة واحدة أو روح واحدة . وليس معنى ذلك أن فى استطاعة الواحدى ، باستخدام تشبيهات ضعيفة أو استدلالات متهافتة ، أن يدعم موقفه الآن بسهولة أكبر مما كان يستطيع به ذلك فى الماضى . بل ان كل ما يعنيه هو أن احتمال مواجهتنا لمثل هذه الاقتراحات بالهتاف « غير معقول » قد أصبح أقل . فنحن قد أصبحنا أكثر استعدادا للاستماع الى وجهة نظر الواحدى ، سواء أكنا متفقين معه أم لم نكن .

مدارس الواحدية : المادية

هناك وجهان لنظرية الوحدة الميتافيزيقية ينبغى التفرقة بينهما . هذان الوجهان ينشآن من كون مشكلة الواقع النهائى مسألة ذات طابع مزدوج فى أساسها . فأولا : ماطبيعة الوجود ؟ وثانيا : ما عدده ؟ وعلى حين أن قليلا من الفلاسفة هم الذين يحتفظون فعلا بالتفرقة بين المشكلتين الكمية والكيفية ، فمن المهم أن ندرك أن المشكلتين متميزتان من الوجهة المنطقية . ولو لم نقم بهذا التمييز لشعرنا بالحيرة والارتباك عند ما نصادف مفكرا يقول بأن هناك

نوعا واحدا فقط من الوجود (أى مادة أو جوهرا أو مبدأ واحدا) ، ولكن يؤكد بنفس القوة أن عدد الموجودات الفعلية غير محدودة (١) ٠

ان من الصعب أن نحدد لأول وهلة أى نوع من الأنواع المتعددة للمذهب الواحدى هو الأكثر اقناعا من غيره ، ذلك لأن الاختيار محدود فى نظر معظمنا ، ممن نشأوا على نوع من الثنائية ٠ ويرى الفلاسفة أنفسهم عادة أن المادية هى النوع الأكثر اقناعا عندما يصادفه المرء لأول وهلة ، ولكنهم لايقصدون من ذلك أن مجرد كونه يبدو أكثر اقناعا هو دليل ضرورى على حقيقته ٠ وهناك مدرسة مادية متطرفة تذهب الى أن المادة فى مختلف صورها هى التى تؤلف الوجود كله ٠ فلا شىء يوجد ما عدا المادة ، على الرغم من كل المظاهر التى تبدو مخالفة لذلك ، ولكن النوع الأكثر شيوعا بكثير فى أيامنا هذه ، هو ذلك النوع المعتدل من المادية ، الذى يرى أن المادة ، وان تكن هى الحقيقة الأساسية ، فان الذهن يمكن أن تعزى اليه حقيقة ثانوية أو نصف حقيقة ، تستمد من المادة أو تتوقف عليها ٠ وتبعا لهذا الرأى المعتدل يعد الذهن تطورا للمادة ، أو تنظيما عضويا لها ، أو ثمرة لها « مثلما تزدهر النورة على الشجرة » ٠

بعض مشكلات التعريف : نستطيع أن ندرك على الفور أن أى توحيد كهذا بين المادة وبين الواقع لايمكن أن يكون له معنى الا اذا عرف اللفظ تعريفا مرضيا ٠ ولكن من سوء الحظ أن المادى ذاته كان فى كثير من الأحيان غير دقيق فى استخدامه لمصطلحاته الرئيسية ٠ فقد كان ، على وجه العموم ،

---

(١) هذا التمييز ، الذى قد يكون صريحا أو ضمنيا فقط ، بين هذين الوجهين المنفصلين للمشكلة ، يؤدى أحيانا الى الخلط فى المصطلح الفلسفى ٠ لذلك فان من المفيد أن نعرف الألفاظ على النحو الذى سنستخدمها به ٠ **فالواحدية** monism سوف تستخدم للدلالة على المذهب القائل ان الكون واحد كيفيا ــ أى ان كل التنوع الظاهرى للأشياء ، وكذلك عالمى « الذهن » و « المادة » المتعارضين ، يمكن ارجاعهما الى (أو استخلاصهما من) جوهر واحد أو مبدأ واحد ٠ وسوف نستخدم اسم **الفردانية** singularism للدلالة على المذهب القائل أن هناك **موجودا** واحدا فقط ــ أى ان كل الأشياء ليست سوى أجزاء أو فئات من كل شامل من نوع ما ــ والمثل الكلاسيكى للفردانية هو مذهب هيجل ، بما فيه من « نظرة مصمتة الى الكون » ، على حد تعبير وليام جيمس ، فكل الأشياء عنده أجزاء من الواحد الشامل لكل شىء ، والذى يسميه بالمطلق أو الروح ٠ وقد ظهرت كل من الواحدية والفردانية فى الفكر اليونانى القديم ، غير أن الأخيرة كانت مميزة بوجه خاص لكثير من مذاهب الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر ، وللفلسفات الانجليزية والأمريكية المستمدة منها ٠ ومع ذلك فلو نظرنا الى تاريخ الفلسفة فى مجموعه لوجدنا الواحدية أكثر شيوعا من الفردانية ٠

يكتفى بأن يستخدم لفظ « المادة » بنفس المعنى الذى يستخدمها به العالم ·
وهكذا نصل الى نظرة الى الواقع تجعله فى هوية مع العالم الفيزيائى ، الممتد مكانيا ، والذى يسير وفقا لقوانين الحركة · بل ان المذاهب المادية القديمة كانت فى العادة تعرف «المادة» و « الحركة » بأنهما هما الحقيقتان النهائيتان ، ثم تحاول وضع مذاهب يرتد كل شيء فيها الى هذين · أما اليوم فان الفيلسوف المادى يعرف الواقع عادة بأنه مرادف لعالم الحوادث الفيزيائية الكيميائية · وعلى ذلك فالعالم الفيزيائى له الأولوية فى نظر المذهب المادى ، وبالتالى فان المجالات الذهنية والروحية الأخلاقية ينبغى أن تخضع لهذا العالم الفيزيائى ، وتقنع بأن تعد أنفسها أوجها له ·

وكثيرا ما تثار أمام المادى مسألة كون مفهوم المادة يمر بتغير مستمر على يدى العلم ، ويكون المقصود من هذه الاشارة هو أن تشييد نظرة الى العالم على أساس مفهوم غير مستقر كهذا هو اجراء ميتافيزيقى مشكوك فيه · والواقع أن المادية تعترف بهذا التغير ، ولكن دعاتها لايخشون هذه الحقيقة · فهى ، بوصفها فلسفة ، على استعداد تام لتشييد بنائها على العلم · وهى تفخر بصلتها الوثيقة بالعلوم ، وتنظر الى وصفها بأنها « فلسفة للعلم » وهو الوصف الذى يوجه اليها أحيانا بازدراء ، على أنه مديح يدعو الى الفخر · وفضلا عن ذلك ، فانها ترد علىهذه التهمة القائلة انها مبنية على مفهوم متغير ، بالاشارة الى أن المذهب الذهنى ، والمذهب الروحى ، والمذهب المثالى ، وجميع المذاهب الميتافيزيقية التى تبنى على الذهن أو الفكر بوصفه هو العنصر النهائى ، تقف بدورها نفس الموقف · ذلك لأن مفهوم الذهن بدوره يمر بتغير مستمر · بل ان « الذهن » قد مر فى نصف القرن الأخير بتغير أكبر مما مرت به «المادة» · فقد أدى نمو علم النفس الحديث الى تغيير عميق فى مفاهيمنا عن أصل الذهن وطبيعته ووظيفته · ومن الجائز أن فرويد وحده ، بنظريته فى اللاشعور ، قد أحدث فى أفكارنا عن طبيعة الذهن تغييرا أعظم من كل ما أحدثه علماء الفيزياء فى الأعوام الخمسين الأخيرة من تغييرات فى آرائنا عن طبيعة المادة ·

المادية الكلاسيكية فى مقابل المادية الحديثة : كان المذهب الذى يمكن تسميته بالمادية الأقدم عهدا ، أو الكلاسيكية ، ينظر الى المادة على أنها مؤلفة من جزئيات صلبة دقيقة يؤثر بعضها فى بعض بطريقة آلية محضة — أى بالتصادم بعضها مع بعض ككرات البلياردو · وكانت المادة تعد جامدة أو « ميتة » ، وكل التغيرات أو الحوادث تعد نتيجة لتعديل هذه الجزئيات لمواقعها · غير أن تقدم الفيزياء الحديثة قد أدى الى القضاء على هذه النظرية القديمة ، التى تعرف عموما باسم المذهب الذرى الآلى · فلم تعد المادة تعد « ميتة » ، أو حتى صلبة · والشيء الوحيد الذى ظل دون تغير هو تركيبها الانفصالى ، أو طابعها الذرى العام · وبدلا من الجزئيات الصلبة الجامدة ،

أصبحت المـادة تعد الآن « طاقة منظمة مرتبة فى نماذج أو أنماط » (١) ، بحيث ان العالم المـادى يعد اليوم متصفا بكثير من الخصائص الدينامية التى كانت من قبل ترتبط بعالم الذهن أو الروح وحده . ولم تعد المـادية اليوم تتحدث عن « المـادة » وكأنها حد نهائى . وانما أصبحت تقتدى بالعلم وتتحدث عن «الطاقة» . وكثيرا ما أصبح يعترض اليوم بأن لفظ «المـادية» لم تعد له أية صلة بالمذهب الذى يفترض أنه يصفه ، وقد اقترح لفظ « مذهب الطاقـة energism » بديلا عنه . ومع ذلك فان المفكرين الذين يرون أن العالم الفيزيائى الكيموى هو النهائى ، يفضلون فى عمومهم الاحتفاظ باللفظ التقليدى - ولكن على أن يكون مفهوما أن «المـادية» لا تعنى تفسير الواقع على أساس ذرات متحركة ، وانما تشير الى ارجاع التجربة والوجود معـا الى أية وحـدات أساسية تقول بها العلوم الفيزيائية . (٢)

وسواء أقمنا بتغيير فى المصطلح أم لم نقم ، فمن الضرورى أن نفهم الفارق بين المذاهب المـادية القديمة والمعاصرة . ولو لم نفهم هذا الفارق لمـا كانت انتقاداتنا لهـذا النوع الأول الكبير من المذهب الواحدى الا من قبيـل ذلك النشاط العقلى العقيم المعروف باسم « مهاجمة رجل من القش » . والواقع أن كثيرا من الهجمات الموجهة الى المـادية ، والتى تسمع اليوم فى الأوساط المثالية ، انما تستهدف آراء لم يعد أى ممثل للمدرسة المـادية يقول بهـا . ومما لاشك فيه أن الهجوم على الأشكال المعاصرة للواحدية المادية هو عمل يمكن أن يشغل المثالى بما فيه الكفاية ، دون أن يضطر الى أن ينفض الغبـار عن آراء تاريخية لكى يسدد حربة الى أجسادها التى تسهل اصابتها بالجروح .

نظرة أوسـع الى المثالية : سـوف تتكون لدينا صـورة أوضح للمادية ، الماضية منها والحاضرة ، اذا نظرنا اليها على أنها المذهب الذى يرى أن الواقع فى هوية مع العالم الفيزيائى ، بدلا من أن ننظر اليها على أنها مذهب مبنى على المادة . والواقع أن هناك مزايا واضحة للأخذ بهذا التفسير للمادية . فهو أولا يوفر علينا أى جدل فنى متخصص حول طبيعة المادة . وهو ثانيا رأى يمكن أن يظل صامدا لكل التغيرات التى تطرأ على الفهم العلمى « المـادة » . وهو ثالثا يؤدى بنا الى وضع التأكيد فى الموضع الذى يضعه فيه المادى ذاته ، أعنى فى العـالم **الطبيعى** فى مقابل أى نوع من العـالم **فوق الطبيعى** . فاذا نظرنا الى المادية على هذا الأساس ، لاتضح لنـا أنهـا هى اللب الانطولوجى

---

(١) ر . و . سيلارز : « مبـادىء الفلسفة ومشكلاتها » : R. W. Sellars The Principles and Problems of Philosophy»

(٢) انظـر : « جيمس بيرنام وفيليب ويلرايت : مـدخل الى التحليـل الفلسفى James Burnham and Philip Wheelwright : Introduction to Philosophical Analysis

لنظرة الى العالم أوسع منها بكثير ، هى المذهب الطبيعى · وعلى هذا النحو تتضح لنا علاقة الواحدية المادية بميدان الفلسفة بأسره ، ونعود مرة أخرى الى مواجهة القطبين الميتافيزيقيين اللذين طالما واجهناهما من قبل · وأعنى بهما المذهبين المثالى ، والطبيعى ·

الآراء المادية فى الذهن : من الواضح أنه ، أيا كان المذهب الذى نختاره من بين المذاهب الواحدية الكبرى ، فلابد لنا أن نواجه على الفور مشكلة كبرى : هى كيفية تفسير الوجه المضاد فى تجربتنا من خلال المذهب الذى اخترناه · وهكذا فان المادية تواجه أشق اختبار لها عندما تحاول تفسير الذهن أو الوعى من خلال العالم الفيزيائى ، على حين أن النقطة التى يرجح أن الواحدية الروحية تنهار عندها هى تلك التى تحاول فيها استخلاص العالم الفيزيائى من الذهن أو الروح · وعلى ذلك فان المهمة التى تواجهنا الآن هى أن نبين كيف تفسر المادية وجود الذهن فى الكون ·

ان هناك طرقا ثلاثا لتحديد العلاقة بين الذهن والمادة فى اطار المذهب المادى ، ولهذه الطرق أهمية تاريخية ، ففى استطاعتنا أولا أن ننظر الى الذهن على أنه مجرد **صفة** attribute للعالم المادى ، تربطه به العلاقة المعتادة التى تربط بين الصفة وجوهرها · ونستطيع ثانيا أن ننظر الىالذهن على أنه **نتيجة** (أو معلول) للمادة ، بحيث أن اللفظ المستخدم للتعبير عن هذا الرأى ، وهو «المادية العلية» ، يوضح العلاقة بين عالمى الذهن والمادية · وأخيرا توجد « مادية توحيدية equative materialism » ترى أن النشاط الذهنى هو فى حقيقته ذو طبيعة مادية (١) · ومن الواضح أن هذا الأخير هو أكثرالمواقف الواحدية تشددا من بين المواقف الثلاثة الممكنة ، لأنه يحاول تأكيد أن الذهنى انما هو ذاته المادى · أما « المادية الصفاتية attributive » فتكاد تكون أغمض من أن تلقى ضوءا على الموضوع ، لأن العلاقة بين الجوهر وصفاته علاقة يصعب تعريفها · وأما الموقف الثانى أو العلى ، فهو الموقف الذى يفضله علم النفس الحديث على غيره · وهذا ما ينبغى أن نتوقعه ، لأن علم النفس ، شأنه شأن أى علم آخر ، يحرص أساسا على تنظيم ظواهر داخل اطار من القوانين العلية ·

الموقف المعاصر : يمكننا أن نصف العلاقة بين العامل الفيزيائى والعامل الذهنى ، فى ضوءموقف المادية المعاصرة ، علىالنحو الآتى : فالذهن أوالوعى

---

(١) انظر ، فى موضوع التصنيف الثلاثى هذا ، كتاب كولبه : المدخل الى الفلسفة : Külpe : Introduction to Philosophy
(ملحوظة للمترجم : للكاتب ترجمة الى العربية قام بها الدكتور أبو العلا عفيفى) ·

يعتمد على حركة المادة – أى على العنصر المادى المؤلف من المخ والجهاز العصبى المركزى · أو بعبارة أدق ، فهو يعتمد على الحركة فى داخل المادة ، اذ أن العمليات الذهنية تعد نوعا من الطاقة العصبية ، يرتبط بتغيرات الطاقة داخل الجهاز العصبى كله·ويحاول البعض أحيانا التوحيد تماما بين العمليات الذهنية والعصبية ، كما رأينا من قبل فى الفصل المتعلق بالذهن · وهذه « المادية التوحيدية » ترى أن العملية الذهنية أو الحادث الذهنى فى الوعى ليس الا تغيرا عصبيا – وهو موقف يختلف عن الموقف الأقل تطرفا للمادية العلية التى نحن بصدد وصفها ، والتى ترى أن العنصر الذهنى نتيجة لتغيرات الطاقة فى الجهاز العصبى أو معتمد عليها · والواقع أن وجهة النظر التوحيدية المتطرفة سرعان ما تصادف صعوبات ، وذلك فى نظر معظم الفلاسفة على الأقل ، ذلك لأنه ، رغم أن من الأمور التى لا يكاد يتطرق اليها شك أن الوعى يستقر فى المخ ، ويرتبط بالتغيرات العصبية التى تحدث فيه ، فان أى توحيد بين الاثنين هو أمر يتنافى مع الفكر واللغة · فالقول ان الوعى هو ذاته «الحركة» أو «الطاقة» هو اما استخدام لهذين اللفظين فى غير معناهما المقبولين ، واما قول لايعنى شيئا على الاطلاق ·

والاعتراض فى هذه الحالة هو أن مثل هذا الرأى ينطوى على القول بأن العمليات الذهنية ليست الا مظهرا خداعا لخصائص معينة للمادة ، على حين أن تجربتنا فى الموقف الطبيعى تمنع من ارجاع الوعى الى المادة على هذا النحو · بل ان أصحاب هذا الاعتراض يرون اننا لانستطيع حتى أن نتصور كيف يمكن أن يكون الاحساس نتيجة لحركة من نوع ما ، ميكانيكية كانت أم عصبية · ومع ذلك فان المادى التوحيدى يرد ، كما رأينا فى فصل سابق ، بأن «استحالة التصور» ليست دليلا على الاطلاق ، كما اتضح مرارا خلال تاريخ الفلسفة · وهو يواصل رده قائلا انه لما كانت الحركة تبدو هى الظاهرة الشاملة المصاحبة لكل الحوادث فى الكون ، فهلا يكون من المنطقى أن نفترض أنها موجودة أيضا فى كل حادث ذهنى ؟

مشكلة المصطلح : من الواضح أن المناقشة فى هذا الصدد سرعان ما ترتد الى مسألة تعريفات ومصطلح · فيبدو أن المسألة الرئيسية هى ما اذا كانت الحركة الفيزيائية سببا وعنصرا مصاحبا accompaniment أم هى المعادل الفعلى للعملية الذهنية · والواقع أن أغلب الماديين المحدثين يلجأون الى الشكل العلى للمذهب ، فيرون أن كل تغير ذهنى ناتج عن تغير فيزيائى من نوع ما – وكما يعبر عالم النفس عن هذه الفكرة ، « فليس ثمة حادث نفسى بدون حادث عصبى » · أما التحديد الدقيق للطريقة التى يستطيع بها التغير العصبى أن يؤدى الى احداث تغير ذهنى ، فهو مشكلة تترك لعالم الأعصاب وعالم النفس · وللعلماء فى هذين الميدانين نظريات متعددة ، بعضها منطقى ومقنع ، ومع ذلك فان الطريقة التى تسبب بها الحوادث العصبية حوادث نفسية تظل ، آخر الأمر ، نوعا من اللغز الغامض ، ويعترف

المـادى بأننا لانعرف حتى الآن الا القليل جدا عن هذه المسالة الحاسـمة ، ولكن ثقته الكبيرة بالعلم من حيث هو أسلوب لحل « الألغاز » . تجعله لايشعر بالهزيمة من جراء حالة الجهل هذه ، وانما هو يؤمن بأن افتراض وجود أساس مادى من نوع ما للذهن ، هو افتراض أكثر منطقية (وأكثر اتساقا بالتأكيد مع بقية معارفنا العلمية) من الاقتداء ببعض المذاهب المثالية وافتراض وجود « ذهن » لاصلة له بالأصول الفيزيائية ، ومستقل عن التغيرات الفيزيائية ٠

ولعلنا نذكر مما قلناه فى الفصل الذى قدمناه عن « الذهن » (الفصل السادس) من أن مثل هذا الاعتماد السببى للذهن على الجسم لايؤدى بالضرورة الى واحدية فيزيائية تامة ٠ ففى وسع المرء أن يقول ، مع أنصار نظرية الانبثاق بأن الذهن قد ظهر نتيجة لمستوى جديد من التنظيم العصبى ، ولكنه يستطيع فى الوقت ذاته أن يقول انه ، بمجرد انبثاقه ، قد أصبح يكون حقيقة مستقلة فى الكون ، تتميز كيفيا عن العالم المادى ٠ وعلى حين أن مثل هذا الموقف ليس مستبعدا منطقيا ، فان معظم دعاة الانبثاق كانوا من الماديين السببيين ، من ذلك النوع الذى نصفه الآن ، لأن أى اعتماد سببى يبدو أنه يحولنا الى ميتافيزيقا واحدية ٠ ومن الواضح انه لما كان الرأى الحالى يجعل الذهن متوقفا على الجسم والعمليات الجسمية فى وجوده ذاته ، فان الحصيلة النهائية لابد أن تكون نظرة مادية الى العالم ٠ وفى مثل هذه النظرة يكون الواقع النهائى فيزيائيا أو ماديا ، ومع ذلك يكون للعالم الذهنى نوع مشتق أو غير مستقل من الحقيقة ٠

مدارس الواحدية : المذهب الروحى

ينبغى أن يلاحظ أن الواحدية التى وصفناها الآن هى واحدية حقيقية ، وليست فردانية ٠ فالواحدة فيها ترجع جذورها الى « مادة » واحدة نهائية ، لا الى موجود واحد من نوع ما ٠ وبينما الواحدى المادى قد يذهب الى أن كل ما هو موجود متضمن فى الكون الفيزيائى ، فانه يؤكد تفرد « المادة » التى صنع منها الكون ، لا كليتها الشاملة الجامعة ٠ أما اذا انتقلنا الى المذاهب الواحدية الروحية ، فهناك احتمال أقوى بكثير فى أننا سنجد أنفسنا ازاء مذهب فردانى singularism وقد وصفنا هذا المذهب من قبل بأنه يقول ان الأشياء كلها ليست الا أجزاء أو فتاتا من الكل أو المجموع الشامل ، وتحدثنا عن المثالية المطلقة بوصفها المثل الكلاسيكى لهذا المذهب ٠ ولقد كان هناك دعاة للمذهب الروحى التعددى (مثل ليبنتس وباركلى مثلا) ، يرون أن الأذهان الفردية أو « الأرواح » مستقلة بعضها عن البعض بدرجات متفاوتة ، ولكن المذهب الفردانى والواحدية الروحية قد أصبحا فى الفلسفة القريبة العهد شبه مترادفين ٠

الحجج الرئيسية للواحدية المثالية : هناك عدة حجج تساق لتأييد الواحدية المثالية أو الروحية ، غير أن من الممكن ارجاع هذه الحجج الى حجتين أساسيتين :

الأولى هي حجة باركلى التى أصبحت الآن مألوفة ، والتى هى أساس نظرية المعرفة المثالية الحديثة : فكل وجود كما نعرفه متوقف على التجربة ، ومن ثم فكل وجود متوقف على القائم بهذه التجربة ، الذى هو الذهن أو الروح أو الوعى · وعلى ذلك فان الأذهان أو الأرواح وأفكارها هى كل ما يوجد ، وبالتالى فان الذهن أو الروح هو الحقيقة النهائية · والحجة الثانية تشير الى واقعة لا يمكن انكارها ،هى أننا نحس بأنفسنا أو « ندرك » أنفسنا على أننا موجودات لا مادية أو روحية ، لا يمكن التوحيد بين وجودها وبين وجود الأجسام المادية · وقد قبل كثير من المفكرين المثاليين هذا الشعور الحدسى دون مناقشة ، وهو فى نظرهم يمثل حجة قوية فى صف الواحدية الروحية · وقد يعترض على ذلك بأن شعورنا بأنفسنا بوصفنا موجودات روحية ، حتى لو كان حدسا صائبا لا يثبت أن الكون فى مجموعه ذو طبيعة نهائية روحية · غير أن لهذا الحدس أهمية عظمى فى البحوث الميتافيزيقية بالنسبة الى المثاليين من جميع المدارس ، الذين يرون أن طبيعة الانسان تكشف خصائص الطبيعة الكونية · « فتركيب الواقع مماثل لتركيب أذهاننا » · ولما كنا نعرف أننا موجودات روحية ، فان لنا الحق فى القول ان العالم ذو طابع روحى ·

التفسير الروحى للمادة : من الواضح أنه ، مثلما أن أكثر الصعوبات التى تواجهها الواحدية المادية هى تفسير مصدر الذهن وطبيعته ، فان المذهب المضاد لها ، وهو الواحدية المثالية ، ينبغى أن يواجه صراعا عاتيا مع المشكلة المضادة · فلم توجد المادة ـ أو اذا شئنا أن نرد السؤال الى أقرب أمثلته الى البشر ، فلنقل : لم كان للذهن جسم ؟ ان الموقف الطبيعى يرى أن كثيرا من الردود التى تقدمها المثالية انما هى أمثلة بارزة لمغالطة وضع العربة قبل الحصان · غير أن بعض هذه الردود منطقية صائبة ، وهى تغدو مقنعة تماما اذا ما قبلنا المسلمة الأصلية لكل تفكير مثالى · ولعل أقوى هذه الحجج اثنتان: الأولى هى أن الذهن يحتاج الى الجسم بوصفه أداة للعمل الفعال ، اذ أن الأفكار لا تغدو فعالة الا اذا تم السلوك بمقتضاها ، وهذا السلوك يحتاج الى كائن عضوى مادى · والثانية هى أن الذهن يحتاج الى الجسم بوصفه أداة للاتصال · فنحن ، بوصفنا كائنات عضوية ، أشبه « بعوالم من الجزر » ، منعزلون عن غيرنا من الكائنات الروحية ، ولا يمكننا أن نتصل بعضنا ببعض الا من خلال حواسنا ـ « فالنفس تخاطب النفس من خلال البدن » ـ والجهاز الحسى فيزيائى أو مادى بالضرورة · ومن هنا كانت حاجة الذهن الى الجسم·

على أن لدى الواحدى المادى ـ كما قد نتوقع ـ ردودا على كل من هاتين الحجتين ، أو لديه على الأصح ردا واحدا يسرى عليهما معا · فهو يرى ان الحجتين معا تفترضان نفس الشيء الذى نسعى الى اثباته : أعنى ضرورة وجود عالم فيزيائى أو مادى · « فالجسم » لا يكون لازما للعمل الفعال **الا فى عالم فيزيائى موجود من قبل** · وبعبارة أخرى فنحن لا نحتاج الى الأجسام لكى نخرج الأفكار الى حيز التنفيذ · الا لأننا نحيا فى عالم من الأشياء المادية، وضمنه الأجسام الأخرى · ولو كان الكون بأسره روحيا أو ذهنيا ، لما احتجنا الى الأجسام المادية لكى تكون أدوات للفعل أو وسائل للاتصال · ففى وسعنا أن نتصور قطعا ، فى عالم من الوجود اللامادى ، أن تتمكن الأذهان منالاتصال بالأذهان الأخرى والتأثير فيها مباشرة ، دون أن تضطر الى استخدام الأداة القاصرة التى تتيحها اليات الاحساس · أ

معركة المذاهب الواحدية : فى معركة المذاهب الواحدية ، يشعر كل جانب بأن موقفه يحتاج الى مسلمات أصلية أقل ، ولا يترك من النهايات غير القابلة للتفسير الا عددا أبسط ، فكل من الطرفين يعترف بأنه يلاقى صعوبة فى تفسير وجود العالم المضاد ، ولكن كلا منهما يشعر أيضا بأنه يستطيع القيام بهذا التفسير على نحو أفضل مما يقوم به خصمه · مثال ذلك أن المثالى يعترف بأن الأجسام وأجهزتها الحسية تبدو وسائل غير كافية للاتصال ، أو أدوات غير كافية للعمل · ولكنه يرى أن القول بأن الوسائل المادية عاجزة عن تحقيق الأغراض الذهنية هو أمر أقرب الى المعقول من القول بأن المصادر الذهنية كافية لتفسير وجود الذهن · وبعبارة أخرى ، فاذا سلمنا بأن لكل موقف نقاط ضعفه ، فان المثالى يرى أن الأجزاء الواهنة عنده أقل ضعفا من تلك الموجودة فى المذهب المادى · وينظر المادى من جانبه الى المسألة بطريقة مماثلة: فهو يسلم بأن من الصعب تفسير الذهن على أساس الفرض المادى ، غير أنه يذهب الى أن هذه الصعوبة ليست الا لهو أطفال اذا ما قورنت بالمشكلات التى تواجهها المثالية عندما تبدأ مقدماتها الذهنية · وينتهى المادى من ذلك الى القول بأن من أكبر المشكلات التى تواجه المثالى ، كيفية ارضاء الموقف الطبيعى · ذلك لأن الاعتقاد بأن الذهن قد تطور أو انبثق من المادة ، هو قطعا أقرب الى المعقول من الاعتقاد بأن « الذهن » الشامل كان عليه أن يولد العالم المادى لكى يجعل منه مسرحا يمارس عليه فاعليته · ولا يبدو هذا الرأى الأخير ، فى نظر صاحب المذهب المادى ، أقل اقناعا من نظرية «فشته» القائلة ان « الذهن » (أو الأنا ، فى مصطلحه الخاص) يخلق لذاته عالما خارجيا ماديا لأن الانسان فى أساسه موجود أخلاقى يحتاج الى عالم مادى صلب يقاومه ـ فالأنا فى نظر « فشته » يعتمد أن يضع أمام ذاته حدا من أجل أن يتغلب على هذا الحد ، والارادة تخلق المادة بوصفها عقبة لذاتها ، حتى تمارس طبيعتها

الأخلاقية فى ذلك السعى المستمر • والواقع أن الواحدى المادى يرى أن موقف فشته هذا ، رغم ما يتصف به من امتناع ، انما هو النتيجة المنطقية لذلك الانقلاب الذى يعكس به المثالى وضع العربة والحصان الميتافيزيقيين • فهو يحذرنا قائلا : اذا بدأت بالمقدمة المثالية الروحية ، فسوف ينتهى بك الأمر ، بطريقة منطقية خالصة ، الى حماقة فشته •

الواحدية المحايدة

لا بد أننا قد أدركنا الآن أن كلا من هذين المذهبين الواحديين يمثل تبسيطا مفرطا للمسألة الأساسية • فكلاهما يبدو وقد وقع أحيانا فى مغالطة الرد (reductive fallacy) ، وكلاهما يبدو مصابا بعمى جزئى فطرى بالنسبة الى ادراكه لأهمية جوانب معينة فى التجربة البشرية • ومع ذلك فان الجدل الذى احتدم بين المدرستين قرونا طويلة قد أفاد الفلسفة فى نواح متعددة • فقد كشف هذا الجدل عن الطابع الأساسى للمسألة موضوع البحث ، وبين عقم الحلول المبسطة لمشكلة الواقع ، كما أنه أرغم كلا من الجانبين على أن يزداد تعمقا ، فكشف بذلك عن متضمنات كثيرة جديدة للتجربة أصبحت جزءا من تراثنا العقلى الدائم • وأخيرا فان هذا الجدل حين كشف عن عدم كفاية الموقفين المتطرفين (أعنى حين كشف ذلك للجميع فيما عدا أولئك الذين يقولون بوجهة النظر نفسها) قد دفع المفكرين الى البحث عن حلول أشمل وأكثر اقناعا • وهكذا فان ذلك الخلاف ، الذى كان فى بعض الأحيان مريرا ، كان نافعا بقدر ما كان محتوما • فقد تعلمنا منه الكثير ، حتى وان يكن عدد أولئك الذين وجدوا فيه اجابات مرضية تماما قليلا بحق •

ولقد اقترح اسبينوزا ، فى أوائل عهد الفلسفة الحديثة ، حلا يعد واحدا من الحلول الشاملة لهذه المشكلة الميتافيزيقية • هذا الحل هو النظير الانطولوجى لنظرية « الوجهين » التى قال بها اسبينوزا بشأن العلاقة بين الذهن والجسم ، وهى النظرية التى عرضناها فى الفصل السادس • ويعرف موقف اسبينوزا أحيانا « بالواحدية المحايدة neutral monism » ، كما يشار الى مذهبه بالقول ان الواقع النهائى ليس ذهنيا ولا ماديا ، وانما هو جوهر محايد ، يكون الذهن والمادة مجرد صفات له • هذا الرأى ، كما قلنا من قبل ، ينظر الى ذهن الانسان وجسمه على أنهما مجرد وجهين لنفس الجوهر الواحد الكامن من ورائهما • وهكذا فان تسميتنا للحادث « ماديا » أو « ذهنيا » تتوقف على الطريقة التى ننظر بها اليه • فاذا ما نظرنا اليه من خلال وجه معين (أى علاقات معينة) لبدا لنا حادثا ذهنيا ، واذا نظرنا اليه من خلال الوجه المادى ، لبدا لنا بالطبع حادثا جسميا ، ولكن الواقع أنه هو نفس الحادث ، لا يمثل الا تعديلا لنفس الجوهر الواحد •

مذهب اسبينوزا : على الرغم من أن الواحدية المحايدة لا ينبغى أن تعد هى ومذهب اسبينوزا شيئا واحدا ، فان تفكير اسبينوزا هو الممثل الكلاسيكى لوجهة النظر هذه • لذلك فان خير ما يمكننا عمله هو أن ندرس بعض تفاصيل هذا المذهب • فاسبينوزا يرى أولا أن هذا الجوهر الشامل هو الموجود الحقيقى الوحيد ، وليست كل الأشياء الأخرى ، المادية منها والذهنية على السواء ، الا صفات أو أحوالا له • وهو يعرف هذا الجوهر صراحة بأنه « ما يوجد فى ذاته ويتصور بذاته » ، وفضلا عن ذلك فالجوهر هو ذاته الله • فكل ما يوجد هو الله أيضا ، ولما كان الجوهر أو الله واحدا أزليا لا متناهيا ، فان الواقع بدوره واحد أزلى لا متناه • ويمتد هذا التوحيد بين الله والجوهر والواقع ، فى مذهب اسبينوزا ، بحيث يشمل الطبيعة • ويقتصر اسبينوزا عادة ، فى مصطلحه الخاص ، على استخدام اللفظين الأخيرين من هذه السلسلة الشاملة، ويتحدث فى العادة عن « الله أو الطبيعة Deus sive natura » •

وسوف تتاح لنا فى فصولنا الأخيرة فرصة الكلام بمزيد من التوسع عن هذا التوحيد بين الله والطبيعة ، وهو المذهب الذى يعرف فى المصطلح الفلسفى باسم « **مذهب شمول الألوهية** pantheism » : على أن التفاوت فى ردود الفعل على مذهب اسبينوزا ، سواء فى حياته وفيما بعد ، يوضح مدى صعوبة تقدير هذا المذهب بطريقة مرضية • فقد لقى أثناء حياته اضطهادا من الكاثوليك والبروتستانت واليهود معا (وكان هو ذاته يهوديا) ، وكان يطلق عليه اسم ذلك « الملحد اللعين » • وبعد قرن من الزمان وصف بأنه « رجل منتش بالله » ، ومنذ ذلك الحين رفع الى مرتبة هى أقرب المراتب التى عرفتها الفلسفة الحديثة الى القديسين • وحقيقة الأمر هى ، على ما يبدو ، أن ارجاع الذهن والمادة الى جوهر واحد مشترك لا يستتبع بالضرورة أية نظرية بعينها فى وجود الله ، ومع ذلك فاننا لو بدأنا بمصادرة الواحدية المحايدة ، فان أية الوهية تبدو فى مذهبنا ينبغى بالضرورة أن تكون ذات طابع شمولى أو حلولى •

تقدير نهائى : ان حكمنا العام على الموقف الحيادى لابد أن يكون الى حد بعيد تكرارا لحكمنا على نظرية « الوجهين » فى طبيعة الذهن • ولابد لنا أن نؤكد مرة أخرى أن الانسان فى موقفه الطبيعى لا يجد فى طريقة وصف الواقع على هذا النحو معنى كبيرا • كما ينبغى أن نشير الى أن أى رأى كهذا انما يوجد فى فراغ ، من حيث قابليته للتحقيق ، اذ لا توجد أية وسيلة يمكن تصورها ، نستطيع بها أن نثبته أو نفنده • وحتى لو تسنى لعالم النفس فى يوم ما أن يحقق نظرية «الوجهين» فى علاقة الذهن بالجسم ، فان هذا لا يثبت أن من الممكن التوسع فى النظرية بحيث تصبح نظرة شاملة الى العالم • وهكذا فان مذهبا كمذهب اسبينوزا لابد أن يظل ، بالنسبة الى جميع الأغراض العملية ، عقيما من الناحية العلمية ، مهما تكن أهميته الأخلاقية •

ولكن لابد لنا ، لكى نكون منصفين لهذا النوع من الواحدية ، أن نعترف بأن جميع المذاهب الميتافيزيقية توجد بدورها ، فى نهـاية الأمر ، فى فراغ كهذا من حيث قابليتهـا للتحقيق · فكلها تمثل تركيبات منطقية ، لا بناءات فكرية مستمدة من التجربة · والواقع أن المذاهب الميتافيزيقية ليست امتدادا منطقيا هائلا لتجربة الانسان فحسب ، بل انهـا تعترف صراحة بتجاوزها للتجربة ــ أى بأنها بعيدة عن منال التجربة · وهذا الطابع البعيد عن التجربة للمذهب الميتافيزيقى يظهر بوجه خاص فى حالة الواحدية المحايدة ، اذ أننـا لا نستطيع حتى أن نتصور ما يمكن أن يكون طابع ذلك الجوهر الثالث الذى لا يكون الذهن والمادة الا وجهين له · فهو لا يتجاوز تجربتنا وحـدها ، بل يتجاوز خيالنا أيضا · وحتى لو أمكننا أن نتصور هذا الكيان المحايد ــ وهو أمر مشكوك فيه ــ فاننا لا نستطيع قطعا أن نتخيل أو نتصور على أى نحـو يمكن أن تكون طبيعتـه · ولن يعيننا فى فهمنا على الاطلاق أن نطلق اسـم «الله» ، ما دامت الأفكار الغامضة الموجودة فى أذهان معظمنا عن الله ، لاتتفق هى ذاتها مع هذه الألوهية الاسبينوزية ·

وبالاختصار ، فعلى حين أن الواحدية المحايدة تتجنب المواقف المتطرفة ، والتبسيطات المفرطة الممكنة لدى كل من منافسيها الواحديين ، فانها تبـدو أقل منهما ذاتهما تقديرا لثراء التجربة البشرية وتعقدها · صحيح أن هـذا المذهب يدمج هذه التجربة فى كل موحد ، على حين أن المذهبين الواحديين الآخرين يشطرانها فيما بينهما الى حد يؤدى الى اليأس من استعادة وحدتها · ومع ذلك فان كلا من الحلين المتطرفين اللذين يأتى بهما كل مذهب ، يبدو أقرب الى الصواب بوصفه تفسيرا للواقع أو لتجربتنا فى الكون المحيط بنا ·

ولكن لنتأمل الآن ما تسـتطيع المواقف الميتافيزيقية الممكنة الأخـرى أن تقـدمه الينـا ·

الفصل العاشر

الميتافيزيقا : الثنائية والتعددية

درسنا فى الفصل السابق ثلاثة أنواع من الواحدية ، ووجدنا أن الأنواع الثلاثة جميعا تواجه صعوبات – قد يكون بعضها صعوبات تقضى على المذهب بأسره . ولقد كان اخفاق الواحدية – الحقيقية أو المزعومة – يؤدى الى القول بنوع من الثنائية . وأهم ما تقول به الثنائية . بايجاز ، هو أن الواقع يتألف من كيانين أو جوهرين أو مبدأين نهائيين لا يردان الى غيرهما . ويختلف المفكرون فى طريقة تصورهم للتقابل بين هذين العنصرين النهائيين ، وان كانوا فى معظم الأحيان يسمونهما « بالذهن » و « المادة » أو « الروح » و «المادة» ، وفيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، يؤكد المذهب الثنائى التضاد بين « الجسم » و « النفس » أو « البدن » و « الروح » . وقد يتحدث الفيلسوف الثنائى أحيانا عن « وجود مادى » فى مقابل « الوجود الذهنى » ، فأفلاطون مثلا قد وضع تقابلا بين العالم المحسوس (ويعنى به العالم المدرك حسيا) وبين العالم المعقول (أى الذهنى أو التصورى) . أما الثنائيون اليوم فيفضلون الكلام عن العالم المادى فى مقابل العالم الروحى . ولكن أيا كانت طبيعة هذا التقابل ، وسواء أكانت تعبر عنه أسماء أم صفات ، فان وجهة النظر العامة تظل واحدة: فهناك نوعان من الوجود ، ينفصل كل منهما تماما عن الآخر . والواقع أن لفظ « الثنائية » يشرح نفسه بنفسه ، على شرط أن ننظر اليه فى مفهومه الميتافيزيقى على أنه يدل على انقسام أساسى فى داخل الوجود .

ومن الضرورى بالنسبة الى أى مذهب ثنائى أصيل أن يكون المبدآن النهائيان اللذان يتحدث عنهما غير قابلين للرد – أعنى ألا يكون من الممكن ارجاع أحدهما الى الآخر ، وألا يكون من الممكن ارجاع أحدهما أو كليهما الى مبدأ ثالث له الأولوية عليهما معا . وبعبارة أخرى ، فان الثنائية الأصلية لا تنظر الى مبدأيهما الأخيرين – أيا كان اسمهما – على أنهما مجرد مظهرين مختلفين لشىء أهم منهما . وفضلا عن ذلك فان الثنائية تعتقد أن هذا الانقسام فى داخل الوجود دائم ، لا مجرد حالة عارضة تزول بمضى الوقت بفضل ازدياد اصطباغ الواقع بالصيغة الروحية أو المادية . وهكذا يفترض أن الانقسام كامن فى طبيعة الوجود ذاته – وليس مجرد وجه سطحى للأشياء .

وتفترض الثنائية عادة أن عالمى الوجود هذين مستقلان تماما ، بحيث تكون لكل منهما قوانينه الخاصة وعملياته الخاصة · وفضلا عن ذلك فانهما يعدان عادة متقابلين · ويتمثل ذلك بوضوح فى تلك الثنائية الكلاسيكية التى عرفها الكثيرون منا طوال حياتهم عن طريق المسيحية ، وهى عقيدة ثنائية فى آرائها التى تنتمى الى مجال الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس · ولقد كان هناك ، فى العهود القديمة والوسطى المسيحية بوجه خاص ، اتجاه الى النظر الى الحياة البشرية على أنها حرب لا تنقطع بين « البدن » و «الروح» ، وكان المفروض أن نتيجة هذه الحرب التى تدوم طوال الحياة هى التى تحدد مصير النفس الفردية بعد الموت فى الجنة أو النار · فاذا تركنا « البدن » ينتصر فى هذه الحرب ، فستكون النار مقرا أبديا لنا ، أما اذا كسبت « الروح » الصراع ، كان مصيرنا الى الجنة · وكثيرا ما كان المسيحيون الأوائل ينقلون الحرب الى منطقة الجسم ذاتها ، بأن يأبوا عليه الغذاء والنوم اللازم ، أو حتى الكساء الكافى لتدفئة الجسم · وعلى هذا النحو تضخم الصراع بين الجسم والنفس واتخذ طابعا دراميا · غير أن هذه الأساليب الزاهدة ليست الا مظهرا مبالغا فيه للتقابل الثنائى بين مستوى الواقع النهائى ، وهو التقابل الذى تفترضه المسيحية من حيث المبدأ ·

الثنائية فى المجال الأخلاقى

على أن المسيحية لا تحتكر وحدها هذا النوع من الثنائية ، كما يتضح من هذه الحقيقة ، وهى أن هناك كثيرا من الفلسفات الدينية الشرقية كانت تبدى اهتماما متساويا ، وربما اهتماما أعظم ، بوجود ثنائية أساسية فى مجال الأخلاق · وفضلا عن ذلك فان الثنائية الأخلاقية مذهب يعتنقه كثير من الغربيين الذين يعتقدون أنهم تركوا المسيحية ومؤثراتها خلف ظهورهم ، مما يوحى بأن هذا رأى يستطيع الوقوف على قدميه دون ارتكاز على اللاهوت ·

وتفترض الثنائية الأخلاقية عادة قوتين متعارضتين فى الكون ، تسميان فى العادة باسم « الخير » و « الشر » — أو « الصواب » و «الخطأ» ، بتعبير أقل دقة · وهكذا فان التجربة البشرية تنطوى على صراع ، أو على الأقل اختيار بين هاتين القوتين المتعارضتين · انه صراع يشترك فيه كل فرد بالضرورة ، بأن يختار الجانب الذى سيحارب من أجله ·

الثنائية فى مقابل النسبية : بينما الثنائى الأخلاقى لا يزعم أن أى اختيار نصل اليه ، أو أى فعل نقوم به ، هو ضربة فى صف الخير أو الشر ، فيكاد يكون من المؤكد أنه يؤمن بوجود مبادىء مطلقة فى الأخلاق · وبعبارة أخرى ، فعلى الرغم من أنه لا ينظر الى كل فعل على أنه « خير » أو « شر »

بالضرورة ، فانه يؤكد أن الأفعال التى تنتمى الى المجال الاخلاقى لابد ان تكون خيرة أو شريرة على نحو واضح ، قاطع ، مطلق . ومن هنا كان هذا النوع من الثنائية متعارضا بشدة مع النسبية الأخلاقية . فالقائل بالنسبية يرى أن الأشياء نادرا ما تكون سوداء أو بيضاء فحسب ، وانما هى رمادية بدرجات متفاوتة . وواضح أن وجهة النظر النسبية هذه لا تتمشى مع الثنائية ، ما دام لب أية وجهة نظر ثنائية هو التقابل الأساسى بين كيانين لا يردان (هما عادة كيانان مطلقان) من نوع ما .

ولقد ظهرت طوال التاريخ نظرات الى العالم مبنية على الثنائية الأخلاقية . وكان معظم هذه المذاهب يقول ان العمليات الكونية ، أى نفس عمليات الطبيعة ذاتها ، انما هى مظاهر لصراع جبار بين قوى الشر وقوى الخير . غير أن هذه الثنائيات الأخلاقية قد أصبحت فى أيامنا هذه أقل اهتماما بصياغة نظرة شاملة الى العالم . وانما هى تكتفى بوضع مذهب أخلاقى شامل . وكثيرا ما نسمع اليوم عن مفكر يوصف بأنه ثنائى أخلاقى لأنه يدعو الى (أو يمارس) حياة مبنية على أحكام أخلاقية واضحة المعالم ـ وان تكن الألفاظ فى هذه الحالة غير مستخدمة بدقة كاملة . بل ان من الشائع اليوم اطلاق اسم الثنائى الأخلاقى على ذلك الذى يصدر تقديراته وأحكامه الكبرى من خلال قيمتى الصواب والخطأ ، ولا سيما اذا كان هذا الشخص صارما لا يلين فى أحكامه ، واذا كان يعدها أحكاما مطلقة . وعلى أساس هذا المعنى الفضفاض للفظ ـ والذى هو مع ذلك معنى شائع ـ فمن الممكن أن يندرج ملايين الأمريكيين ، وربما أغلبهم ، ضمن فئة الثنائيين الأخلاقيين . ومن المؤكد أن أية شيعة مسيحية تهتم بالخطيئة والتكفير ، تنطوى على ثنائية من هذا النوع ، ذلك لأن من العسير بناء عقيدة تؤكد أهمية الخطيئة وعواقبها ، دون أن يكون هناك تميز قاطع يفرق بين الأفعال الآثمة أو الخاطئة والأفعال التى ليست كذلك .

والواقع أن ما يعرف عند الأمريكيين باسم « التطهرية puritanism» انما هو مثال مشهور للثنائية الأخلاقية . صحيح أن تطهرية القرن السابع عشر (وهى التطهرية الأصلية) كانت ذات مضمون أوسع بكثير من هذا المذهب الحديث ، غير أن ما يسمى « بالاتجاه التطهرى » ، الذى لا يزال ذائعا على نطاق واسع فى أيامنا هذه ، هو بلا شك ثنائية من هذا النوع . فهو ينطوى على احساس جامد راسخ بالخير والشر ، اللذين يعدان مطلقين ثابتين . والتطهرى ، فى اللغة الشائعة ، هو الشخص المتزمت غير المتسامح ، الذى يعارض معظم أشكال اللذة ، حتى تلك التى يعدها معظمنا لذات بريئة . هؤلاء الأشخاص يبنون موقفهم الصارم هذا على فلسفة من نوع ما ، وهذه الفلسفة هى ثنائية أخلاقية . وهذه الثنائية الأخلاقية بدورها تستمد عادة من ثنائية ميتافيزيقية ، تنظر الى الجسم ورغباته على أنها شر بطبيعتها لمجرد كونها جزءا من النصف المادى للواقع .

الثنائية الكلاسيكية : ديكارت

كان أدق المذاهب الميتافيزيقية الثنائية التى ظهرت فى الفلسفة ، ذلك المذهب الذى عبر عنه المفكر الفرنسى ديكارت تعبيرا كلاسيكيا فى القرن السابع عشر • فالمبدآن النهائيان فى المصطلح الديكارتى ــ وهما «الذهن» و «المادة» ــ يوصفان على أساس أهم صفاتهما وأكثرها تفردا ، ولذا يسميهما « بالفكر » «والامتداد» ــ أو بتعبير أدق ، « الجوهر المفكر » « والجوهر الممتد » (أى الذى يشغل مكانا) • ولقد كان انقسام الواقع ، فى نظر ديكارت وأتباعه ، مطلقا : فكل من الجسم والذهن قائم بذاته ، وخصائص كل منهما أو صفاته مختلفة كل الاختلاف • بل ان كلا منهما يستبعد الآخر : فأى شىء يكون صفة للذهن لايمكن أن يكون صفة للمادة ، والعكس بالعكس •

ومن المؤكد أن ديكارت لم يكن أول من اخترع الثنائية ، غير أن صياغته للموقف الثنائى لها اهميتها ودلالتها ، لأنها استخدمت الحتمية الآلية الدقيقة فى التعبير عن كل الحوادث التى تقع فى العالم المادى ، على حين أنها رفضت الحتمية فى المجال الذهنى الروحى • **وهكذا لم يفترض ديكارت نوعين من الوجود** فحسب ، بل انه افترض أيضا نوعين من العلية •

العالم المادى حتمى ، والعالم الروحى لا حتمى : كان ديكارت يرى ، فيما يتعلق بالعالم المادى ، أنه على حين أن الله هو العلة الأولى أو المحرك الأول الذى بدأ كل حركة ، ومنذ هذه الدفعة الأولى ، كانت كل الحركات آلية بحتة ، وبالتالى فهى خاضعة للعلية الحتمية • وعلى ذلك فان العالم الفيزيائى ليس حقيقيا ومستقلا عن الانسان فحسب (وهى فكرة يظهر بوضوح مدى اختلاف ديكارت فيها عن المثاليين من أمثال باركلى) ، بل ان سلوكه يخضع أيضا لتلك القوى الآلية التى طالما أكدها الآليون والحتميون • ولقد كان ديكارت يرى أن مهمة العلم هى كشف تلك القوانين التى تسرى على العالم المادى • ويبدو أنه كان ينظر الى هذه القوانين على أنها مطلقة وحتمية •

ولكن ديكارت عندما انتقل الى بحث عالم الوجود الذهنى أو الروحى ، ولا سيما فى علاقته بمظهره الرئيسى ، وهو النفس البشرية ، عكس موقفه تماما • فقد دافع فى هذا المجال عن حرية الارادة ، بل انه ذهب الى حد القول بأن فى وسع الانسان أن يختار بحرية بين شيئين ، بحيث يقع اختياره على ذلك الذى تكون رغبة عقله فيه أقل • (وهذا رأى مخالف لموقف احدى المدارس القائلة بحرية الارادة ، وهى المدرسة التى تذهب الى أننا نستطيع أن نختار ما نريد ، غير أن هذا الاختيار يقع دائما على الطرف الذى يكون مرغوبا فيه أكثر من الآخر ــ وواضح أن هذا الرأى يقيد نطاق حرية الاختيار الى حد بعيد) • وعلى ذلك فان ديكارت يرى أنه ، مهما يكن مدى خضوع

جسم الانسان ، بوصفه جزءا من العالم المادى ، للمؤثرات الحتمية ، فان ذهنه أو روحه يظل بلا تأثر بكل اختيار سابق أو بكل قوى خارجية ٠

ولقد كان الفاصل الذى وضعه ديكارت بين العالمين المادى والذهنى فاصلا قاطعا ، وكانت حتميته فى الأول تامة ، مثلمـا كانت لا حتميتـه فى الثـانى كاملة ٠ ونتيجة لهذه الثنائية ، اضطر الى القول ببعض النظريات الغريبة ٠ فكان يرى مثلا أن الانسان وحده ، من بين الكائنات الحية ، هو وحده الذى يملك حرية الارادة ٠ أما الحيوانات فكان يعدها أجساما آلية منعدمة الحرية ، بل منعدمة الاحساس أيضا ٠ فقد كان يعتقد أن الكلب مثلا ليس الا جهـازا آليا يسلك على نحو مفتقر الى التفكير والى الاحساس ، شأنه شأن الآلة ٠ ولم يكن نباح الكلب أو هزه لذيله ، فى نظره ، سوى أفعال منعكسة ، لا يصاحبها انفعال ٠ والانسان وحده هو الذى يتصف بالوعى وحرية السلوك ٠ أى ان الانسان هو فى نظره وحدة أو نقطة التقاء القوى المادية والروحية ٠ والكائنات البشرية وحدها ، ومن بين كل الأشياء الموجودة فى الكون ، هى التى تشارك فى كل من « الجوهر الممتد » و « الجوهر المفكر » ، ولذا كان البشر وحدهم هم الذين يمكن أن تكون لديهم ارادة حرة ٠

الثنائيـة المتطرفة : الفرصية : بعـد أن فرق ديـكارت بين عالمى الذهن والمادة أتم تفرقة ممكنة ، شرع فى القيام بدور العالم والبحث عن القوانين العلية الآلية التى تسرى على النصف المادى للواقع ٠ ولكن من سوء الحظ أنه بعد أن أفلح فى شطر الوجود الى هذا الحد ، ترك لخلفائه العبء الأكبر فى مشكلة ارجاع كل من هذين النصفين الى الآخر ، من أجل تعليل تلك العلاقة العملية التى يتضح لنا جميعا أنها موجودة بينهما ٠ غير أن الثنائيين يكونون عادة أكثر نجاحا فى فتق الواقع منهم فى اعادة رتقه ، ولم يكن خلفاء ديكارت المباشرون استثناء من هذا الحكم العام ٠ ولقد تقدم بعض أفراد هذه المدرسة بحل يائس يسمى بالمذهب الفرصى Occasionalism ، وهو المذهب القائل ان الله يقوم بمعجزة فى كل لحظة يقع فيها حادث جسمى يكون له نظير ذهنى (كما هى الحال عندما أجلس على مسمار واشعر بألم) ، أو كلما أدى حادث ذهنى الى نتيجة مادية (كما يحدث عندما أقرر تحريك قدمى فأراها تتحرك بالفعل) ٠ والواقع أنه لابد من تفسير متطرف مسرف فى الخيال كهذا ، من أجل تعليل العلاقة المتبادلة الواضحة بين الذهن والجسم ، فى عالم تام الثنائية كالعالم الذى صوره لنا ديكارت ٠ ومن هنا فليس لنا أن ندهش كثيرا اذ نجد أصحاب المذهب الفرصى ، بمجرد قبولهم للفرض الثنائى ، قـد طلعوا علينا بتفسيرهم هـذا ٠

الصعوبات التى تواجهها الثنائيـة : يشعر كل خصـوم الثنائية بأن أى تقارب مع هذا الفرض القائل بوجود حقيقتين منفصلتين ، يؤدى بالضرورة

الى مشكلات عقلية لا تحل · مثال ذلك أنه اذا كان الذهن والمادة (أو الذهن والجسم) على هذا القدر الذى يقول به الثنائيون من الاختلاف ، فكيف يكون أى تأثير متبادل بينهما ممكنا ؟ بل كيف نتصور أن يكون كل منهما قادرا على التأثير فى الآخر ؟ وفضلا عن ذلك ، فاذا كان عالما الوجود يسلكان وفقا لنظامين مختلفين للعلة والمعلول ـ أحدهما حتمى والآخر لا حتمى ـ فكيف أمكن أن يتكاملا معا ؟ ولنضرب لذلك مثلا ذكرناه من قبل ، وهو الجلوس على مسمار · فالثنائية تعترف بأن قوانين الطبيعة تؤدى الى أن يكون لتلك التجربة تأثير مادى ـ أى أن سن المسمار ستخترق الجلد الى عمق معين · غير أن الثنائية لا تفسر لماذا نضطر الى أن نشعر بالألم اذا كانت أذهاننا حرة تماما ، وارادتنا تستطيع التصرف بحرية ، ما دام الادراك منتميا الى المجال الذهنى تماما · (ولو عرضت هذه المشكلة على واحد من أتباع مذهب « العالم المسيحى » (*) Christian Scientist لما اعترف بأننا مضطرون الى الشعور بالألم ، ما دام هذا مجرد « خطأ وقع فيه ذهن فان » · غير أن هذا موقف لا يرغب فى الدفاع عنه كثير من الثنائيين) ·

ولو خضنا مشكلة التأثير المتبادل من زاوية الوجه المادى للوجود ، فعلينا أن نتساءل : لماذا يطيع جسمنا رغباتنا عادة ؟ لنفرض مع الثنائى أن ارادتنا وأذهاننا حرة ، على الرغم من أن أذهاننا مقيدة بالحتمية الآلية · ففى أية نقطة، اذن ، من موقف العلة والمعلول (أعنى من الذى أريد فيه تحريك رجلى فتتحرك فعلا) تصبح الفكرة « اللامتحددة » (أى التى لا سبب لها) سببا « محددا » للحركة المادية أو متحكما فيها ؟ واذا أبى الجسم ، نتيجة للتعب أو المرض ، أن يطيع ذهنى ، فكيف نفسر هذا الاخفاق ؟ وعند أية نقطة فى السلسلة العلية لم يعد الجسم يطيع علة متحكمة ، واكتسب بدلا من ذلك ارادة خاصة به ؟ ان الاجابات التى يرد بها المذهب الثنائى على هذه المشكلات عادة هى اجابات يائسة من نوع اجابات المذهب الفرضى ، وذلك فى نظر خصوم الثنائية على الأقل ·

والواقع أن معظم الفلاسفة يرون أن أظهر نقاط الضعف فى المذهب الثنائى هو اخفاقه فى الربط بين حقيقتيه الأساسيتين فى أى تفسير مقنع · وانا لنجد هؤلاء النقاد على استعداد للاعتراف بوجود مبدأين نهائيين مختلفين

(*) مذهب تقول به طائفة مسيحية ، مبنى على تعاليم السيدة « مارى بيكر ادى M. B. Eddy » وعلى تفسيراتها الخاصة لأفعال يسوع المسيح وأقواله وقد وضعت هذه السيدة تعاليمها بعد شفائها فى عام ١٨٦٦ من المرض نتيجة لقراءتها تعاليم المسيح عن الشفاء فى العهد الجديد · وأهم كتب هذا المذهب هو كتابها بعنوان « العلم والصحة » (١٨٧٥) وقد أنشئت أولى كنائس هذا المذهب فى بوسطن عام ١٨٩٢ · (المترجم)

فى الكون ، بشرط أن يتمكن أولئك المفكرون الذين يفترضون هذا الانقسام الأساسى ، من تقديم صورة مقنعة للطريقة التى يرتبط بها هذان العنصران الثنائيان فى داخل الواقع معا . ومع ذلك فقد ظلت هذه مهمة مستحيلة بالنسبة الى الثنائيين طوال تاريخ الفلسفة الغربية ، ويبدو أن الاجابات التى تقدم لا ترضى الا الثنائيين الآخرين وحدهم على الأقل .

الثنائية فى الفنون

كانت الثنائية على الدوام فلسفة ولها جاذبية خاصة بالنسبة الى الفنانين والشعراء ورجال الأدب عامة . وليس من العسير أن نكتشف سبب هذه الجاذبية ، ذلك لأن الثنائية كانت ، من بين جميع نظريات العالم التى وجدت لها أنصارا كثيرين فى العالم الغربى ، أكثرها تلونا وتنوعا ودرامية . ومن ثم فقد كان من السهل اخضاعها للغايات الفنية ، بحيث ان قدرا كبيرا من الفن والأدب الغربيين يعبر عن نظام ثنائى للعالم (أو يتضمنه على الأقل) .

وكما نعلم جميعا ، فان الصراع هو محور الدراما ، ولا يمكننا أن نجد موقفا ذا طابع درامى أوضح من ذلك تتقابل فيه قوى جبارة وجها لوجه . ولما كانت ماهية النظرة الثنائية الى العالم تفترض هذا الصراع الجبار بعينه ، فان القيم الدرامية فى هذه الفلسفة واضحة . ومما يضاعف من تأثير الصراع الدرامى فى هذه الحالة ، أن القوى المتعارضة التى ينطوى عليها هذا الصراع هى القوى النهائية فى الكون . ومن المؤكد أن هذه الحرب ليست اشتباكا محليا تافها ، وليست حملة صيفية ، وانما هى الصراع الأساسى بين عالمين : العالم الروحى فى مقابل العالم المادى ، والعالم الأعلى فى مقابل الأدنى . وفضلا عن ذلك فانها صراع يفترض أن كل انسان مشتبك فيه ، ما دامت الطبيعة البشرية هى البؤرة التى تتلاقى فيها هذه القوى المتعارضة . وهكذا يبدو أن الانسان ، بما يمثله من مزيج عجيب بين البدن والروح ، يرتبط فى وجوده الكامل ارتباطا لا ينفصم بالصراع الأبدى بين عالمى الوجود هذين .

الانسان المنقسم : هذه الطبيعة الثنائية للانسان ، بما تقتضيه من ولاء موزع بين مجموعتين مختلفتين ، بل متناقضتين ، من القوانين ، تجعله ذلك المخلوق الذى نعرفه ، أعنى ذلك المخلوق البطولى ، الذى تكون المأساة ماهيته . ولقد وصف كثير من الشعراء هذا الولاء الموزع الأليم ، الذى يمزق كل انسان . ولكن أحدا لم يصفه خيرا من «فولك جريفيل» ، وهو شاعر معاصر لشكسبير ، فى « الكورس » المشهور من قصيدته « مصطفى » :

ما أصعبه ذلك الموقف الذى تعيش فيه البشرية .

ان تولد وفقا لقانون ، وتلتزم بآخر ،

وتولد عبثا ، ومع ذلك تنهى عن الغرور ،
وتخلق عليلة ، وتؤمر بأن تكون سليمة ·
ما الذى تقصده الطبيعة اذن بهذه القوانين المتباينة ؟
ان الأفعال والعقل يولدان انقساما ذاتيا ··
فهل هى علامة عظمة أو قوة ·
أن تصنع خطايا يمكنها غفرانها ؟
ان الطبيعة نفسها تأمر نفسها ·
بأن تبغض تلك الأخطاء التى ترتكبها هى ذاتها ·
اذ كيف يفكر الانسان فيما لا يجوز له فعله ،
أو لم تكن الطبيعة تخفق وتعاقب أيضا ؟
انها لطاغية على الآخرين ، ظالمة لنفسها ،
لا تأمر الا بالصعب والشاق من الأمور ،
وتنهانا عن كل ما تعلم أننا نشتاق اليه ،
تيسر الآلام ، أما المثوبة فتجعلها مستحيلة ·
ان الطبيعة ، لو لم تكن تجد فى الدم لذة ،
لجعلت طريق الخير أيسر ·
أما نحن ، الذين أخذنا على أنفسنا العهود والمواثيق ،
والزمتنا طقوس الضحايا والشعائر المقدسة ،
بالدعوة الى الايمان بالله ، والحض على التقوى ،
والدعوة الى معجزات السماء ومسراتها ،
أما نحن ، فعندما ينظر كل منا فى قرارة نفسه ،
فانه يجد الله فيها مختلفا تماما عما يجده فى كتبه ·

وبهذه الطريقة الشاعرية ينقل الينا « جريفيل » بعض النتائج التى تنطوى عليها الثنائية الأصلية · ومن المؤكد أن المأزق الأساسى الذى يضعه لم يحل بعد انقضاء ثلاثة قرون ونصف قرن على نشر قصيدته (١٦٠٩) · غير أن هناك فارقا بارزا بين جريفيل وبين معظم الفلاسفة الثنائيين ، سواء منهم من كانوا فى أيامه ومن يعيشون فى عصرنا ، فمن الواضح أنه لم يكن سعيدا بفلسفته الثنائية · فقد كان يجدها مفروضة عليه ، ان جاز هذا التعبير ، ولكنه يحتج بقوة · غير أن معظم الثنائيين الصرحاء يبدون أكثر منه اطمئنانا الى هذه النظرة الى العالم · بل ان الكثيرين منهم يبدون سعداء بها ، ويجدون تفسير جريفيل ذا نزعة مرضية مبالغ فيها · وعلى الرغم من أننى لا أعتقد أن الكثيرين منهم لا يودون تغيير البيت الأول من قصيدته بحيث يصبح :

ما أروعه ذلك الموقف الذى تعيش فيه البشرية !

فان من الواضح أن معظم الثنائيين يجدون الموقف الانسانى أقل ايلاما مما وجده ذلك الشاعر الذى عاش فى عصر اليزابيث ·

كان كثير من المفكرين ، وما زالوا ، مقتنعين بأن الواحدية والثنائية معا ينبغى أن تعد مذاهب ميتافيزيقية تفتقر الى النجاح · ومن ثم فان هؤلاء المفكرين ، ما لم يكونوا راغبين فى التخلى عن البحث الميتافيزيقى كلية ، قد وجدوا أنفسهم مضطرين الى الانتقال الى المذهب الثالث من المذاهب الكبرى عن العالم · والواقع أن التعددية pluralism بمعناها الدقيق ، هى أية نظرة الى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائى واحد او اثنان ، وانما توجد كثرة منها · ولنقل ، بمزيد من الدقة ، انها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية التى لا ترد الى غيرها بأنه أكثر من اثنين · وهكذا فان رأيا مثل رأى الفيلسوف اليونانى أنبادقليس ، بما فيه من جواهر أولية أربعة (هى : التراب ، والهواء ، والنار ، والماء) لن يكون أقل تعددية من أى مذهب يفترض عددا لا متناهيا من الجواهر ·

وليس من الضرورى ، لكى يكون لدينا مذهب تعددى ، أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفيا · فالمذهب الذرى الروحى ، ومن ذلك النوع الذى قال به ليبنتس ، والذى يكون فيه الوعى الادراكى هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهاية لها فى العدد ، يمكن أن يعد مذهبا تعدديا كميا ، اذ أن كل الكيانات متشابهة فى طبيعتها ، وان تكن متميزة بعضها عن بعض ، ولا نهائية فى العدد · أما مذهب أنبادقليس ، بما فيه من عناصر أربعة تكون باتحادها موضوعات تجربتنا التى لا حصر لها ، فانه يمثل مذهبا تعدديا كميا وكيفيا فى آن واحد · وهناك فيلسوف يونانى آخر ، هو انكساجوراس ، كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها ، كالحمرة ، والبرودة ، والخشونة ، الخ · وباختصار فان لفظ التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية ، التى قد تكون متعددة كيفا وقد لا تكون ·

ان من الصعب تعريف الطلاب المبتدئين بالمذهب التعددى ، وذلك لسببين ، أولهما أن هناك أنواعا كثيرة من التعددية ، وثانيهما أن هذه الأنواع الكثيرة لم يكن بينها فى بعض الأحيان أى عنصر مشترك سوى رفضها للواحدية والثنائية · لهذا السبب كان أفضل ما يمكن عمله هو اختيار عدد قليل من المذاهب التى تتمثل فيها خصائص التعددية أوضح ما تكون ، والتى كانت أقواها تأثيرا ، وبحث هذه المذاهب بايجاز · وسوف نجد عند دراستنا لهذه المذاهب أن لدينا (على حد تعبير مصدر موثوق به) ، « نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة فى الكثرة والتنوع ، لا فى أى وحدة قابلة للمعرفة أو غير قابلة للمعرفة » (١) ·

---

(١) انظر مقال « التعددية Pluralism » فى قاموس « رونز «Runes الفلسفى ، «Dictionary of Philosophy

ولقد بدأنا هذا الفصل بأن وصفنا الثنائية بأنها هى المذهب الذى يعبر عن رأى الموقف الطبيعى ، والواحدية بأنها نوع من المثل الأعلى لدى الفيلسوف · فقد كان الفلاسفة فى عمومهم عاشقين للوحدة أو الواحدية ، ومن ثم فان الكثيرين منهم قد نظروا الى أى شىء غير الواحدية على أنه اما أسلوب قصد منه التيسير منهجيا (كما هى الحال عند ديكارت) ، واما أفضل موقف لأولئك الذين لا يمكنهم الوصول الى الأفضل ، وهو تحقيق نوع من الواحدية· وبطبيعة الحال لم يكن كل الثنائيين على استعداد لقبول هذا الموقف المتسلط للواحديين تجاه المذاهب الثنائية ، بل ان أغلب الظن أن معظمهم كانوا على استعداد للاعتراف بأن الواحدية هدف مرغوب فيه عقليا اذا كان من الممكن تحقيقها · وهكذا يمكن النظر الى الواحدية على أنها هى المعيار الأنطولوجى ، والى كل من الثنائية والتعددية على أنهما تفرعات المعيار · ومن المؤكد أن التعددية كانت تعد فى العادة انحرافا عن هذا المعيار أكبر من انحراف الثنائية ، اذ أن الواحديين والثنائيين مهما اختلفوا فيما بينهم ، كانوا يتمكنون دائما من تكوين جبهة واحدة ضد التعددية · بل ان كليهما قد أعلن فى كثير من الأحيان شكه فى امكان النظر الى التعددية على أنها موقف ميتافيزيقى مشروع · وقد رأى البعض أحيانا أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة ، أو هى على الأقل تخل عن البحث الميتافيزيقى · فاذا كانت الثنائية هى أفضل موقف يلى الموقف الأصلى المفضل ، فان التعددية هى (فى نظر كل خصومها) مذهب اليأس والاستسلام ، ذلك لأنها تبدو ولخصومها مذهبا لا يبذل أى جهد لتحقيق التكامل فى تجربتنا ، أو للنفاذ من وراء المظهر التعددى المعترف به للأشياء ، من أجل الاهتداء الى الوحدة الكامنة فيها – أو على الأقل الثنائية الكامنة فيها · ولكن لنستمع الى ما يقوله التعددى ذاته ·

التعددية اليونانية القديمة : كان أول مذهب تعددى فى الفلسفة الغربية هو مذهب أنبادقليس (القرن الخامس ق· م·) الذى أشرنا اليه من قبل · أما قبل هذا المذهب فكانت الفلسفة اليونانية واحدية ، اذ حاول كل مفكر أن يفسر العالم من خلال «مادة» واحدة كامنة وراء التغيرات الظاهرية، كالرطوبة، أو الهواء ، أو النار ، الخ · ولكن أنبادقليس اتخذ الخطوة التعددية الحاسمة ، فتخلى عن الواحدية بوصفها مثلا أعلى ، وافترض ذلك الرباع الذى اشتهر فى علم العصور الوسطى – : التراب ، والهواء ، والنار ، والماء · هذه العناصر الأربعة ، التى تتحكم فى تنشيطها قوتا الحب والكراهية (اللتان يمكننا تقديم ترجمة حديثة أفضل لهما ، هى « الجذب » و « التنافر ») ، هى مكونات كل ما يوجد ، وضمنه الحقل البشرى أو النفس · وعلى ذلك فليس الكون والفساد الا تغيرا فى التركيب : « لا يمكن أن يفنى شىء ظهر الى الوجود ، أو ينتهى فى غياهب الموت ، بل كل ما هناك امتزاج ، وانفصال لما امتزج » · وهكذا

فان هذا المذهب التعددى الأول ، مع كونه بسيطا ، كان كاملا ، وكان فى اطاره الساذج ، وحدوده الضيقة جدا ، نظرة تعددية الى العالم بحق ·

وهناك مفكر يونانى آخر ذكرناه من قبل ، كان قريب العهد من أنبادقليس ، هو انكساجوراس · هذا المفكر كان يرى أن مثل هذا الرباع البسيط من العناصر لا يكفى لتفسير التنوع الهائل من الانطباعات الحسية · وهناك عبارة تصف عمل هذين الفيلسوفين بدقة ، تقول انه بينما أنبادقليس قد مزق العالم الواحدى الذى صوره المفكرون الأوائل ، فان انكساجوراس قد سحقه· فقد افترض أنكساجوراس عددا من الجواهر أو العناصر النهائية يماثل مايوجد من كيفيات حسية ، كالحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف والصلابة والليونة· وفضلا عن ذلك ، فقد نظر الى هذه العناصر على أنها كلها موجودة فى الأشياء جميعا ، ولكن بدرجات متفاوتة · فهى منتشرة فى كل مكان ، بحيث لا يكون هناك جزىء من المادية ذو طابع بسيط أو نقى · ومع ذلك فلكل ماهيته ، أو صفته الغالبة التى تفيد فى تمييزه · ومن هذه الصفة نستمد طبيعة المادة واسمها ـ كما يحدث مثلا عندما نصف الثلج بأنه « أبيض » ، مع أنه ليس فى الواقع بياضا خالصا ·

التعددية الحديثة

قدمنا من قبل عرضا عاما للمذهبين التعدديين عند ليبنتس وباركلى ، ولذا فلن يكون من الضرورى تقديم مزيد من الوصف لهذين المذهبين · ومع ذلك ينبغى أن يكون مفهوما أن كلا منهما كانت له أهمية عظمى فى تاريخ الفكر التعددى · فقد كان ليبنتس يمثل أعلى قمة بلغتها المدرسة التعددية فى الفلسفة الحديثة قبل ظهور التعدديين فى القرن العشرين · وبعد موت باركلى فى أواسط القرن الثامن عشر ، اضطرت التعددية الى التوارى عن الأنظار نتيجة لظهور ذلك التيار الواحدى الجارف الذى اشتهرت به المثالية الألمانية · أما أحياء التعددية من جديد فى الآونة الأخيرة فيرجع الفضل الأكبر فيه الى الفيلسوف البرجماتى الأمريكى المشهور ، وليام جيمس ·

كان الخصم الفلسفى لوليام جيمس هو المثالية المطلقة لدى الهيجليين ، بنظرتها الكلية أو الفردانية الى الكون · وقد رأى جيمس أن أى مذهب يحاول تحقيق هذه الوحدة الفردانية لا يمكنه أن يقدر ثراء الحياة البشرية وتنوعها حق قدره · أى انه كان ، بالاختصار ، يرتكز فى استدلاله على أساس من تجربتنا المباشرة ، فى مقابل نزعة التجديد المنطقى التى تتبدى فى فكرة « المطلق » عند هيجل · وكان جيمس يعتقد أن درجة التجريد اللازمة للوصول الى هذا المركب المطلق ، والتى تنطوى على خطوات منطقية متعددية تتوسط بين التجربة العينية و « الذهن المطلق » ، لا يمكن أن تؤدى الى نظرة فارغة

تماما الى الواقع ، أى الى « ليل تكون فيه كل الأبقار سوداء » (١) ؛ ولقد كان جيمس يحب الحياة ، بكل ما فيها من كثرة وتعقد وامكانيات تتحدى الانسان ، حبا يندر أن نجد له بين الفلاسفة نظيرا • ومن ثم فقد رأى أن أية نتيجة فردانية للبحث الميتافيزيقى كتلك التى اقترحها هيجل انما هى تجديف فى حق الحياة •

والواقع أن تفكير جيمس يمثل التعددية الحديثة أصدق تمثيل ، من حيث ان اهتمامه بالجوهر (أو الجواهر) الذى يكون الواقع ، أقل من اهتمامه بتركيبه • فالتعددى المعاصر لا يسأل ـ على الأرجح ـ هذا السؤال : « ما مادة العالم أو موارده ؟ » وانما هو يسأل : « كيف ينظم الوجود النهائى ؟ » ويعتبر أدق ، فان التعدديين المحدثين يهتمون أساسا بالعلاقات بين مختلف أجزاء تجربتنا ، بدلا من أن يبحثوا عما يفترض أنه كامن من وراء تلك التجربة •

ما العلاقات ؟ : ان لفظ « العلاقة » ، كما يستخدم فى الفلسفة ، لفظ يصعب على الطلاب فهمه عادة • ولما كانت التعددية الحديثة نظرية فى العلاقات الى حد بعيد ، فمن المنطقى أن نقوم بايضاح هذا اللفظ الهام قبل أن نمضى فى طريقنا أبعد من ذلك • فلنتأمل موقفا بسيطا مألوفا فى كل فصل دراسى ، لا يتضمن الا شيئين : كتابا ، ودرجا • ولنبحث فى كل العلاقات التى يمكن أن توجد بين الاثنين ، بادئين بالعلاقات المكانية الخالصة • فمن الممكن أن يكون الكتاب على الدرج ، **وفى** الدرج ، **وتحت** الدرج ، **وفوق** الدرج ، **والى جانب** الدرج ، ووراء الدرج ، الخ • فاذا توسعنا قليلا فى مفهوم العلاقة ، مع بقائنا فى مجال المكان ، وجدنا أن الكتاب يمكن أن يكون **أصغر** من الدرج ، **وأخف** من الدرج ، الخ • واذا أضفنا العلاقات الزمانية ، فقد يكون الكتاب **أقدم** من الدرج **أو أحدث** منه • واذا مضينا أبعد من ذلك فى ميدان القيم (الاقتصادية وغيرها) ، وجدنا أن الكتاب قد يكون **أرخص** من الدرج ، **أو أندر** من الدرج ، بل **أهم** من الدرج •

كل هذه الجمل تعبر عن علاقات ، كما هى الحال فى كل قضية فى اللغة • وقد يكون مما يعيننا على الفهم أن نتذكر أن لفظ « العلاقة relation » ولفظ « نسبى relative » مشتقان فى اللغة الانجليزية من أصل واحد • فكلما قارنا بين شيئين أو أكثر ، أو حددنا موقع شىء (من حيث المكان أو الزمان أو القيمة) بالنسبة الى شىء آخر أو أشياء أخرى ، كنا نشير بذلك الى علاقات •

---

(١) من سخرية القدر أن هذه العبارة ، التى طالما استخدمت فى وصف « المطلق » عند هيجل ، قد وضعها هيجل ذاته عندما انتقد واحدا من أتباعه القائلين بمذهب الفردانية •

وواضح أن كثيرا من أهم أحكامنا هى من هذا النوع العلائقى ، وأن الاتصال بين البشر لا يمكن أن تكون له الا أهمية ضئيلة بدون حروف الجر · ومما قد يفيد القارىء ، فى الفقرات التالية التى سندرس فيها موضوع العلاقات بوصفه موضوعا يهتم به المذهب التعددى ــ وهو جزء معترف بصعوبته فى الفلسفة الحديثة ــ أن يحتفظ بقائمة من حروف الجر المألوفة فى متناول يده لكى يتذكر معنى « العلاقات » : فى ، على ، تحت ، من ، الى جانب ، الى ، وهلم جرا··

نظرية العلاقات الداخلية : ينظر المثالى المطلق الى الكون والى الواقع النهائى ، كما رأينا من قبل ، على أنه كل عضوى ، يكون كل شىء فيه جزءا من كل شىء آخر ، وجزءا لا يتجزأ من الكل · وسوف يزداد فهمنا لهذا النوع من المثالية وضوحا اذا أكدنا فكرة « العضوية » أكثر مما نؤكد فكرة «الكلية» · والواقع أن الطابع الموحد ، المتكامل ، المترابط للكون هو الذى يكون أهم مميزاته ، لا أى طابع فردانى يتسم به ·

ومن الواضح أن العلاقات ، فى مذهب كذلك الذى يقترحه المثالى المطلق ، لن تكون فقط علاقات متبادلة ، بل هى أيضا علاقات **داخلية** · والواقع أن نظرية العلاقات الداخلية هذه ، وهى النظرية الأساسية لكل مثالية فردانية ، هى التى تميزها على نحو قاطع من التعددية ، ما دام التعددى يرى كل العلاقات **خارجية** بالنسبة الى الأشياء التى تربط بينهما هذه العلاقات · فالعلاقة ، بالنسبة الى المذهب الفردانى ، ينبغى أن تكون علاقة بين جزء والكل الذى ينتمى اليه ، أو بين الأجزاء الداخلية فى كل ــ على شرط أن ينظر الى هذه الأجزاء على أنها منتمية الى الكل ، لا على أنها تقف بمعزل عنه · وهكذا فان نفس مفهوم العلاقة ينطوى ، فى مذهب فردانى كمذهب هيجل ، على فكرة الكل العضوى ــ أى ان «الارتباط فى علاقة ، أو الانتساب relatedness » يفترض « الكلية Wholeness » ، ولابد أن تكون جذور العلاقات كامنة فى طبيعة الأطراف التى تجمع بينها العلاقة ·

غير أن هذه كلها أمور ذات طابع تجريدى ونظرى مفرط ، ولذا فلنرجع الى مثالنا السابق عن الدرج والكتاب · فليس يكفى ، بالنسبة الى الفردانى ، أن نعرف أن الكتاب على الدرج · فما هذه الا بداية : ذلك لأنهما معا **فى** حجرة ، **وداخل مبنى** ، هو بدوره **فى** موقع جغرافى معين · كما أنه **على** الأرض وفى **داخل** المجموعة الشمسية ، التى هى فى حجرة معينة **داخل** الكون فى مجموعة، ويعتقد الفردانى أننا لا نستطيع تكوين معرفة أصيلة عن الكتاب والدرج الا اذا أدركناهما فى هذا السياق الكلى ، فالأشياء لا يكون لها معنى ولا دلالة ــ بل لا يكون لها وجود فى نظر بعض الفردانيين ــ الا بوصفها أجزاء من هذا الكل العضوى · أما اذا تأملنا الكتاب فى علاقته بالدرج فحسب ، فاننا حتى لو

وصلنا الى معرفة كلية بجميع العلاقات الفعلية والممكنة بين الكتاب والدرج ، فلن تكون لدينا الا معرفة جزئية تماما ·

ومن الواضح أن مثل هذه النظرية فى المعرفة تؤدى بالضرورة الى جعل كل العلاقات باطنة أو داخلية · فلما كان كل شيء جزءا من كل عضوى ، فان كل العلاقات بين الأشياء ليست الا علاقات بين أجزاء من هذا الكل · ولما كانت الأجزاء داخل الكل ، فان العلاقات بين هذه الأجزاء الداخلية هى أيضا علاقات داخلية فى داخل الكل العضوى ·

وعلى الرغم من أننا قد استخلصنا المثال السابق من مجال العلاقات المكانية ، فمن الواجب أن ندرك أن الفردانية تتجاوز فى نظريتها فى العلاقات نطاق العالم المكانى بكثير · وفضلا عن ذلك فهى تشتمل على أكثر من مجرد العلاقات المكانية والزمانية (مثل « قبل » و « بعد » و « سابق » و «لاحق» الخ) · مجتمعة · فكل أنواع العلاقات تخضع للنظرة الشاملة لأى مذهب فردانى كالمثالية المطلقة ، ولكنها كلها تظل داخلية ، ما دامت كلها أجزاء من « المطلق » ·

نظرية المذهب التعددى فى العلاقات الخارجية : أما المذهب التعددى فيرى أن العلاقات خارجية فى أساسها · فهى مستقلة عن الأشياء التى تربط بينها العلاقات ، والتى يمكن أن تدخل فى العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم عن ذلك أن تكون منتمية الى كل شامل من أى نوع · بل انه حتى حين تكون الأشياء أجزاء من كل ، يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطا مستقلا ، دون نظر الى أية صلة قد تكون لها بالكل · مثال ذلك أن موقع الكتاب بالنسبة الى الدرج ـ من حيث هو فوقه أو تحته أو فيه ، الخ ـ يظل قائما بغض النظر عن موقع الدرج بالنسبة الى أى شيء آخر · ويؤكد التعددى أنه ، سواء أكان الدرج فى الفصل أم فى عربة نقل متحركة ، أم فى مخزن ، أم فى قطار ، أم فى محل تجارى ، فمن الممكن أن تظل هناك علاقات منفصلة بينه وبين الكتاب ·

الواقعية الحديثة

تعد نظرية العلاقات الخارجية هذه من أهم الأسس التى تقوم عليها بعض من أهم المدارس الحديثة فى نظرية المعرفة ، وهى التى تصنف على أنها مختلفة من الواقعية · وعلى الرغم من أن الآراء المتعددة لهذه المدارس صعبة ومتخصصة الى حد بعيد ، فقد يساعد تقديم موجز مبسط لها على زيادة فهمنا للتعددية المعاصرة ·

ويمكن القول بوجه عام ان الواقعية الحديثة ثورة على المثالية ، الذاتية منها والموضوعية · وهى بوجه خاص ثورة على النظرية المثالية الرئيسية القائلة ان

الذهن يقوم بدور أساسى فى بعث موضوعات المعرفة الى الوجود · وهكذا تعيد الواقعية تأكيد تلك الحقيقة التى لم يشك فيها الانسان فى موقفه الطبيعى أبدا : وهى أن عالم الطبيعة أو الموضوعات الفيزيائية يوجد على نحو مستقل قبل أن يمر بتجربتنا · ومع ذلك فان الواقعية الحديثة أعمق من تلك الواقعية الساذجة التى يقول بها الموقف الطبيعى ، ما دامت تعترف بأن الموضوعات تنتسب الى الوعى ، وان كانت تنكر (على خلاف المثالية) أنها تعتمد على الوعى · وتعترف نظرية الاستقلال الواقعية هذه بانه عندما تحدث المعرفة يكون هناك ، كما هو واضح ، عارف يتعامل مع موضوعات ، ولكنها لاتعترف بأن هذه العلاقة المعرفية مسئولة عن طابع الموضوعات كما نعرفها · فكون الشىء معروفا (أى كونه يصبح موضوعا للتجربة) هو أمر يحدث لشىء موجود من قبل · وخصائص هذا الشىء الموجود من قبل هى التى تحدد ما يحدث عندما يعرف هذا الشىء · وهذا يؤدى الى عكس وجهة النظر المثالية، التى ترى أن فعل المعرفة لا يؤثر فقط فى طابع الموضوع ، بل انه مسئول الى حد ما عن وجوده ذاته ·

الموضوعات لا تتأثر بكونها معروفة : تحرص الواقعية على أن تؤكد بوجه خاص أن الأشياء لا تتغير على أى نحو حين تصبح معروفة · فالشىء يظل كما هو قبل دخوله الوعى ، وفى أثناء الوعى به ، وبعد أن يختفى وعينا به · وعلى حد تعبير واحد من الواقعيين البارزين ، فان « الموضوع لا يدين بصفاته كما تعرف ، ولا بوجوده ، للذهن الذى يعرفه » · (١) ومعنى ذلك ، بعبارة أقل تخصصا ، أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية (وتتركها فيما بعد عندما نحول انتباهنا الى شىء آخر) دون أن تتأثر هى ذاتها · فالأشياء فى بيئتنا أشبه بذرة من التراب فى الهواء ، تمر بشعاع من ضوء الشمس ، ثم تنتقل بعيدا عن الضوء دون أن يتغير طابعها الترابى بهذه الاضاءة القصيرة : اذ أن طبيعتها الخاصة لا تتأثر بتلك اللحظات المتناثرة من المجد المعرفى ، وهى اللحظات التى نصبح فيها على وعى بها ، وانما هى سابقة ولاحقة فى وجودها بالنسبة الى أذهاننا ، ومرورها عبر شعاع الوعى هو حادث لا يغير من وجودها المستقل فى شىء · ومن هنا كان اطلاق اسم « الواقعية » على هذه النظرية القائلة أن للموضوعات وجودا واقعيا (أى فعليا لا ذهنيا) مستقلا تماما عنا وعن كل نشاط معرفى لنا · ومن الواضح أن هذا يؤدى الى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية ، ما دامت الموضوعات المسماة بموضوعات المعرفة تدخل فى هذه العلاقة وتخرج منها بسهولة دون أن يؤدى ذلك الى حدوث تغيير فيها · وهنا أيضا نجد أن هذه النظرية تنطوى على تعددية واضحة ، ما دام الواقع

---

(١) صمويل الكسندر : المكان والزمان ، والألوهية :
Samuel Alexander, Time Space & Deity المجلد الأول ص ١٦ ·

النهائى يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل ·

وفى مقابل هذا الموقف الواقعى التعددى ، يرى صاحب المذهب الفردانى، أنه ليس ثمة شيء يوجد بذاته ، ولا واقعة تكون تامة فى ذاتها · وفضلا عن ذلك فان أية عبارة لا تكون تامة الصحة اذا ما نظر اليها فى ذاتها ، ذلك لأن كل واقعة تؤدى آخر الأمر الى كل واقعة أخرى ، بحيث تكون كل وقائع الكون ، فى النهاية ، متضمنة فى أية عبارة أو قضية واحدة · ولو عدنا بالذاكرة لحظة الى تحليلنا لمشكلة « الحقيقة » فى الفصل السابع ، لاتضح لنا على الفور أن هذه النظرية الفردانية فى العلاقات الداخلية ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظرية التى تجعل الحقيقة ترابطا · وقد عرفنا أن القضية تكون صحيحة فى هذه النظرية اذا كانت تترابط أو تنسق مع بقية معرفتنا أو نسق اعتقاداتنا · كما رأينا أن الرياضيات تتيح لنا أفضل مثال لتطبيق نظرية الحقيقة هذه ، ولاحظنا مدى تفضيل المثالى لنظرية الترابط هذه ·

رفض المذهب التعددى لفكرة الترابط : أما المذهب التعددى فيرفض نظرية الترابط بوصفها معيارا نهائيا للحقيقة ، ويفضل نظرية التطابق ، التى هى أقرب الى الطابع التجريبى ، أو المعيار البرجماتى ، الذى هو أقرب الى الطابع العلمى · فالقضايا قد تكون مكملة بعضها لبعض فى نظر التعددى ، ولكن هذا الاكمال لا ينطوى بالضرورة على تعديل (١) · وهكذا يرى التعددى أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض ، وأن مختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض ، وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم ــ أعنى « عالما للمقال a universe of discourse » ، بدلا من أن يكون كيانا أو موجودا عضويا من نوع ما · وهذا يؤدى الى جعل بيئتنا أكثر اثارة الى حد لا متناه ، من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها · فالتعددية تصور الكون على الطريقة التى صوره بها العالم الدنمركى « تيخو براهى Tycho Brahé » ، أعنى أنه كون قد تكون آلياته غير منضبطة تماما ، بحيث تسمح بكثير من الخروج عن النظام الدقيق ، وقد تكون المصادفة فيه عاملا حقيقيا هاما الى أبعد حد · فالتعددى يؤكد ما أطلق عليه اسم « الشكل الفردى each-form » للواقع ، لا « الشكل الكلى all - form » كما يتمثل فى المذهب الفردانى ، وهو ينظر الى الواقع من خلال « الكثير » لا من خلال « الواحد » ·

المذهب التعددى والحضارة الأمريكية

ليس من المستغرب أن نجد المذهب التعددى المعاصر يزدهر الى أقصى حد فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ذلك لأن التعددية فلسفة تجعل من التغير

---

(١) انظر « سيلارز Sellars » ، المرجع المذكور من قبل ·

وعدم القابلية للتنبؤ والمغامرة فضيلة • وبدلا من أن يجد المفكرون فى عناصر التجربة البشرية هذه شيئا ينبغى استبعاده أو اخفاؤه تحت البساط الميتافيزيقى ، فانهم يجدونها أساسية فى العالم الواقعى ، بل يجدونها مثيرة فيما تتيحه من تحديات وفرص • والواقع أن صياغة المذاهب التعددية قد ارتبطت بالنمو السريع للحضارة الأمريكية خلال ثلاثة أرباع القرن الأخيرة ، وانه لمن الصعب تصديق أن هذا الارتباط حدث « بمحض المصادفة » • وحتى لو كان الأمريكيون قد بدأوا الآن يزدادون اهتماما بالأمان ومسايرة التيار السائد مما هم بالمغامرة والفرص التى تقتضى خوض مخاطر ، كما يعتقد كثير من الملاحظين الاجتماعيين اليوم ، فانه يبدو من المؤكد أن التعددية ستظل تجتذب كثيرا من الأمريكيين • فالمدينة الأمريكية بأسرها تعددية الى حد لا يكاد يكون له نظير فى غيرها من المدنيات •

ومن الأسباب التى ترجع اليها هذه الظاهرة ، الحجم المادى المجرد للولايات المتحدة • كذلك فان تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التى انصهرت فى البوتقة الأمريكية كان من الأسباب التى شجعت على انتشار التعددية • وقد أسهم فى ذلك أيضا نظام الحكم الذى يفتقر نسبيا الى التركز : فهناك حكومة فدرالية ، وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات والبلديات ، كلها تتنافس على ولاء الأمريكيين وعلى أموال ضرائبهم • مما يزيد فى تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذى يجد الأمريكيون أنفسهم موزعين بينه • كذلك فان أمريكا ما زالت تتصف بقدر كبير من الحركة الاجتماعية ، وهذا يعنى أن فى استطاعة معظم الأمريكيين ، فى أى وقت يشاؤون تقريبا ، أن ينتقلوا الى سكنى أماكن جديدة والاشتغال بأعمال جديدة ، وتكوين مجموعة جديدة من الأصدقاء • وهذا يشجع بالطبع على تغير الاهتمامات وتحول الولاء • وما زالت الفوارق الاقليمية بين الأمريكيين قوية التأثير الى أبعد حد ، على الرغم من أن أهميتها أصبحت أقل مما كانت عليه منذ جيل مضى • فمعايير اقليم معين تختلف عن معايير اقليم آخر • وبينما أن الأشخاص الذين عاشوا طيلة حياتهم فى نفس الاقليم قد يرون أن معايير هذا الاقليم واتجاهاته هى المعايير الوحيدة الصحيحة ، فان هناك من التنقلات السكانية ما يكفى للحيلولة دون أن تصبح هذه المعايير مطلقة •

وأخيرا ، فان المدنية الأمريكية ، شأنها شأن مدنية أية أمة صناعية حديثة ، تبلغ من التعقد والثراء حدا لا تستطيع معه تجربة أى شخص أن تستوعب الا قدرا ضئيلا من هذا التعقد والثراء • فالتخصص المهنى ، بالاضافة الى قصر الحياة البشرية وضيق نطاق الطاقة الانسانية ، يعنى أن أعظم الأشخاص موهبة ونشاطا ينبغى أن يقصروا جهودهم على جزء محدود من المجال الممكن • وهذا يعنى بالضرورة أن الناس من مختلف المستويات الثقافية والمهنية والاجتماعية ، أو من مختلف أجزاء البلاد ، لا يتحدثون لغة واحدة الا

بمعنى حرفى هو أنهم جميعا يتكلمون الانجليزية · غير أن ما يتحدثون عنه · أو ما يعنونه بالكلمات التى يقولونها ويسمعونها ، قد يبلغ من الاختلاف حدا يجعل استخدام لغة مشتركة أمرا لا يعنى الا القليل · ففى جميع أرجاء المجتمع الأمريكى ، ابتداء من وزارات الحكومة الفدرالية فما دونها ، يحدث فى كثير جدا من الأحيان الا تعلم اليد اليمنى ما تفعله اليد اليسرى · فلـدى الأمريكيين تعددية فى الحكومة ، وتعددية فى الطبقات الاجتماعية ، وتعددية فى المعايير الأخلاقية ، وتعددية فى التخصصات المهنية ، وتعددية فى الفنون (أى مدارس مختلفة فى الرسم والموسيقى والدراما وغيرها) ، وتعددية فى الفلسفات ـ أو المدارس الفكرية ، كما يسميها الأمريكيون عادة · وهكذا تبدو التعددية الميتافيزيقية هى المذهب الذى يعد اعتناق الأمريكيين له أقـرب الى المنطق ـ وذلك بالنسبة الى التعدديين أنفسهم على الأقل ·

حكم نهائى على المذهب التعددى

ينبغى أن يترك لكل قارىء على حدة الحكم النهائى على المذهب التعددى من حيث هو موقف ميتافيزيقى ، كما اعتدنا أن نفعل فى هذا الكتاب الدراسى · ولو قارنا هذه النظرة الى العالم بالواحدية أو الثنائية ، لوجدنا أنها تقدم الينا صورة للواقع تجعله مثيرا ، ديناميا ، دائم التغير · فالكون فى نظر التعددية يتصف أساسا بالتغير ، ولو وصفنا الكون بأنه أزلى ، لمـا كان معنى ذلك أنه سكونى ، أو «مقفل على ذاته» ، كما يقول مذهب الفردانية · بل ان من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين كالثبات فليس الكون فى حاجة الى أن يكون كلا عضويا ، متجمدا على صورة « مطلق » ، لكى يكون الواقع · بل ان التغير أهم فى تجربتنا من الثبات ، والأشياء التى لا حصر لها ، والتى تتألف منهـا تجربتنا ـ أعنى « الـكثرة » ـ أهم بكثير مما يمـكن أن يكون أى « واحد » متخيـل ·

وقد يعتقد القارىء ، كما يفعل كثير من المفكرين ، أن الرأى التعددى مهما كان مثيرا ، فانه لا يرضينا عقليا · وقد يكون الانطباع الذى نكونه عن صورة الواقع كما يقدمها الينا هذا المذهب هو أنها أكثر «تخلخلا» وربما «اختلالا» ، من أن تكون نظرة الى الأشياء كما هى فى أساسها ، يمكن قبولها على نحو دائم · وقـد نتفق مـع أولئك الفلاسفة الذين يرون أن أية نظرة الى العـالم لا تستطيع أن تفرض على تجربتنا نظاما ووحدة أكثر من تلك التى يفرضها عليها المذهب التعددى ، ليست مذهبا ميتافيزيقيا أصيلا · وبالاختصار فان النظرة التعددية تبدو لأذهان كثيرة « تركيبية » (بالمعنى الشائع لهذا اللفظ) أكثر منها «جامعة» ، على النحو الذى يفترض أن تكون عليه المذاهب الفلسفية · وهكذا يقال ، اعتراضا عليها ، ان الذهن البشرى ينشـد ، ويستحق ، شيئا أفضل من هذه النظرة التكدسية الى الأمور ·

ولكن التعددى هو الذى له الكلمة الأخيرة · ولما كان التعددى عادة ، فى ايامنا هذه ، من أنصار المذهب الطبيعى ، فان التعددى وصاحب المذهب الطبيعى سيشتركان فى الرد · وهكذا يقولون ان من المعترف به أن أذهانا كثيرة تنشد نظرة الى الواقع أكثر تكاملا من تلك التى تقدمها الينا التعددية · واذا كان كل من جد يستحق أن يجد ، فان هذه الأذهان تستحق حلا للمشكلة الأنطولوجية أفضل من أى حل يستطيع المذهب التعددى أى يأتى به · ولكن السعى والنشدان ، أو حتى الاستحقاق ، شىء ، والوقائع الصلبة الغاشمة الفعلية شىء آخر · ذلك لأن من الممكن أن نتصور قطعا أن يكون للكون نفس ذلك الطابع التكديسى الذى يصفه التعددى · وفى هذه الحالة ، ماذا يمكن أن يفيدنا « السعى » أو « الاستحقاق » فى الموضوع ؟ ألن يؤديا ، على الأرجح ، الى اعطائنا صورة مشوهة للواقع ، تكون « مرضية » دون شك ، ولكنها مع ذلك غير صحيحة ؟ وفضلا عن ذلك ، فان الكلام عن « استحقاق » نوع معين من الاجابة على مسعانا الميتافيزيقى انما هو خيانة لروح الفلسفة ذاتها · ففى السعى وراء الحقيقة العامة ، لا « يستحق » الذهن أن يجد الا ما هو موجود بالفعل · وأى شىء غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة · وأى شىء غير ذلك لن يكون جديرا بالفيلسوف ومسعاه ·

تلخيص للميتافيزيقا : الواحدية

خير لنا أن نختم هذا العرض للمشكلة الميتافيزيقية بملخص لكل مدرسة تحدثنا عنها فى هذين الفصلين الأخيرين · وسوف نركز كلامنا على نتائج كل رأى ، ولا سيما فى علاقتها بالتجربة البشرية العامة · ولقد أوردنا كثيرا من هذه النتائج ، أو استخلصناها ، عندما عرضنا وجهة النظر المتعلقة بها ، غير أن تقديم موجز نهائى يتيح للطالب فهما أفضل للمشكلة الميتافيزيقية فى مجموعها ، وللامكانات التى ينطوى عليها كل من الحلول المتعددة المقترحة · وسوف نتبع فى تلخيصنا نفس الترتيب الذى اتبعناه فى العرض الأصلى ·

من الملاحظ أولا أن كل المذاهب الواحدية (متميزة عن الفردانية singularism) تتميز بصفتين تبدوان ضروريتين فى مثل هذه المذاهب · فلما كان مظهر الأشياء ــ كما تبدو « للموقف الطبيعى » يوحى بثنائية ميتافيزيقية أساسية ، تكون « المادة » ، و « الذهن » فيها هما الميدان النهائيان اللذان لا يردان الى غيرهما ــ وهو أمر يشيع الاعتراف به ــ فانه يكاد يكون من المحتم أن تصطدم أية صيغة توحيدية بالموقف الطبيعى ، وأن ترتكز خطأ التبسيط المفرط فى نقطة أو نقاط معينة داخل المذهب · ومن الواجب أن يعد كل من هذين الاتجاهين نقطة ضعف أو عيبا فى المذهب الواحدى بوصفه موقفا ميتافيزيقيا ، بغض النظر عن نوع « المادة » أو « العنصر » النهائى الذى يفترض ·

١ ـ **الواحدية المادية** : تتحدى الواحدية المادية الموقف الطبيعى عن طريق انكار واقعية الذهن أو الروح ـ أو فاعليتهما ـ فى نظام الأشياء(١) · ولما كانت تجربتنا اليومية بأسرها تبدو شاهدا على وجود مقولتين للوجـود : مقولة مادية ، وأخرى ذهنية ، فان البينة الكاملة انما تكون على المادى ، عندما يحاول صياغة موقف واحدى ينكر واقعية هذه الثنائية البادية · أما التبسـيط المفرط فيظهر فى المادية عندما يحاول أنصارها ارجاع كل الحوادث الذهنية الى مجرد ظواهر ثانوية مصاحبة للحوادث المادية · والواقع أن النظر الى هذه الحوادث الذهنية (سواء أكانت احساسات ، أم ادراكات ، أم أفكارا ، أم تصـورات) على أنها « ليست الا » حوادث فى العالم المادى ، انما يعنى الوقوع فى «مغالطة الرد » ، كما أوضحنا فى الفصول السابقة ·

٢ ـ **الواحـدية المثاليـة** : تواجـه الواحـدية الروحيـة أو المثاليـة نفس الصعوبتين · فهنا أيضا نجد أنه ، لـمـا كان الموقف الطبيعى يشير الى واقـع مزدوج ، فان انكار العالم المادى أو اعطاءه مركزا ثانويا تماما ، لصالح حقيقة روحية شاملة (أو مسيطرة بقوة على الأقل) ، يبدو متعارضا مـع تجربتنا اليومية · واذا لم يكن هذا النوع من الواحدية واقعـا فى « مغالطة الرد » بنفس القـوة التى تقـع بها المـادية فيها ، فان افراطه فى التبسيط ليس أقـل ظهـورا ـ وذلك على الأقـل فى نظر كل الفلاسـفة الذين ليسـوا واحـديين مثاليين · ولو تأملنا مثالا بارزا أوردناه فى فصل سابق ، لوجدنا أن تفسير الواحدية المثالية لسبب وجود جسم للذهن ، أو سبب وجود العالم المادى فى كون تتصف الحقيقة النهائية فيه بأنها ذهنية ، يبدو مفرطا فى التبسـيط الى حد يبدو معه ممتنعا فى نظر كثير من المفكرين ·

٣ ـ **الواحدية المحايدة** : تواجه الواحـدية المحايدة موقفـا أصعب حتى من هذا عندما تتعرض لاختبار الموقف الطبيعى · فحين ترجع وجهة النظر هذه كل وجود الى « جوهر » محايد لا علاقة له بالتجربة المباشرة ، فانها تنفصل تماما عن الموقف الطبيعى · أما المذهبان الواحديان الآخران ، فعلى حين أنهما يواجهان صـعوبات خطيرة فى محاولتهما ارجاع ثنـائية التجربة الى وحدة ميتافيزيقية ، فان لهما على الأقل بعض الصلة بتجربتنا من حيث ان المبدأ النهائى الذى يختارانه له شىء من المعنى فى نظر الفكر والحديث العاديين · أما الواحدية المحايدة ، بما فيها من جوهر واحد تكون المادة والذهن مجـرد

---

(١) يظهر هذا الانكار بوجه خاص ، كما رأينا فى الفصـل السادس ، فى الأشكال المتطرفة القديمة للمادية · أما الموقف المعاصر الأقل تطرفا فيعترف عادة للعالم الذهنى بالوجود الحقيقى والفاعلية السببية ، وان كان يجعل وجود هذه المقولة الذهنية أو الروحية للوجود متوقفا تماما على دعامة مادية ·

« صفتين » له (من بين صفات عديدة ممكنة) فانها لا تتيح لنا نقطة اتصال بالتجربة يمكننا عن طريقها أن نفهم طبيعة هـذا الواقع النهائى · فلا بأس على الاطلاق ، من وجهة النظر العقلية ، من تعريف « الجوهر » بانه« ما تطرأ عليه الأحوال ولكنه ليس هو ذاته حالة » (كما يقـول القاموس) · أو بأنه « ما يوجد فى ذاته ويتصور بذاته » (كما يقول اسبينوزا ، أشـهر المدافعين عن الواحدية المحايدة) · ولكن هذه الأقوال لا تنبئنا ، بالنسـبة الى حيـاتنا اليومية وتفكيرنا المعتاد ، الا بالقليل جدا عن الواقع النهائى أو طبيعة الكون الذى يتعين علينا أن نعيش فيه · ومن الواضـح أن هـذا النوع الثالث من الواحدية ، وهو الواحدية المحايدة ، ينطوى أيضا على تبسيطات للتجربة أشد افراطا من تلك التى تنطوى عليها المذاهب المتنافسة معه ، وان يكن الأدق أن نطلق على هذه التبسيطات المفرطة اسم التجريدات المفرطة · فكل الصـفات والكيفيات والأحوال تنزع حتى لا يتبقى فى النهاية الا الوجـود أو الكينونة البحتة التى لا يوجد ما هو أكثر تجريدا منها · ومن الواضح أن ارجاع ذلك التنوع والتعقد اللانهائى للوجود ، الذى تكشفه لنا حواسنا ، الى شبح تصورى هزيل « كالجوهر » ، يقتضى تبسيطات متطرفة الى أبعد حد ·

مزايا الواحـدية : لا حاجة بنا الى القول ان للواحدية ، بوصـفها موقفا ميتافيزيقيا ، مزايا تزكيها بقوة لو أمكن تحقيقها بطريقة مشروعة ، والاحتفاظ بها بطريقة منسقة · ومن المفارقات العجيبة أن الفضائل الكبرى للواحديةتتصل اتصالا وثيقا بالأخطاء التى عددناها الآن ، ذلك لأن المذهب الواحدى ، أولا ، يتميز عادة بقدر من البساطة والوحدة لا تستطيع الثنائيـة ولا التعددية أن تجاريه · وقد يحتاج تحقيق هذه الوحدة الى بعض التجريدات والتبسيطات المشكوك فيها ، ولكن النتيجة ، حالما تبلغ ، تكون لها فى العادة بساطة تدعو الى الاعجاب · هذه البساطة الموحدة ، التى يرد فيها كل تنوع وتعقد فى التجربة الى مبدأ نهائى واحد من نوع ما ، تفسر على الأرجح الدور الهام الذى قامت به الواحدية فى تاريخ الفكر · ذلك لأنه مهما أوحى لنا موقفنا الطبيعى بأن الواقع ثنائى فى طبيعته ، فان الذهن البشرى قد ظل يسعى بالحاح الى الوحدة الكامنة من وراء مظهر الأشياء · هذا النزوع الأصلى الى نشدان تفسير أو سبب أومبدأ أو مصدر أو قانون أو مادة أو صيغة أو نسق لتنظيم تجربتنا ، يمثل استجابة من أكثر استجابات الذهن لبيئته شيوعا · ومن هنا فعلى حين أن الواحدية قد تسير فى طريق مضادّ للموقف الطبيعى ، فان لها حليفا قويا فى ذلك الميـل الذى يبدو فطريا فى الذهن ذاته · أما الاكتفاء بتفسير « متعدد العـوامل » لأى شىء ، فيقتضى قدرا كبيرا من التعمق والتقدم العقلى ·

هذا عن مزايا الواحدية بوجه عام · ولو ألقينا نظرة شديدة الايجاز على أنواع الواحدية الثلاثة ، لوجدنا أن لكل منها مزايا معينة ينفرد بها ·

(١) فالمادية ، ولا سيما فى صورتها المعاصرة الأكثر اعتدالا ، تتصف بميزة كبرى ، هى صلتها الوثيقة بالعلم ، مما يتيح للذهن حرية الحركة من الفلسفة الى العلم وبالعكس ، دون أن يشعر بأنه قد تحول عن موقفه ، أو انتقل الى لغة جديدة ، أو دخل عالما مختلفا · والنتيجة هى توحيد للمعرفة (فى مقابل وحدة المذهب) لا يمكن أن نجد له نظيرا فى أى موقف ميتافيزيقى آخر ·

(٢) أما الواحدية المثالية فلها ميزة انفعالية فريدة ، مشابهة للميزة العقلية التى اعترفنا بها الآن للمادية ، ذلك لأن النظرة الى العالم ، التى تكون الحقيقة النهائية فيها « ذهنا » أو « روحا » ، تصور لنا البيئة بأنها فى أساسها متمشية مع الانسان ومع أحلامه وأمانيه وقيمه ·

(٣) أما الواحدية المحايدة فلا يمكن أن تتمثل فيها مزايا عملية كتلك التى تتمثل فى المذهبين الآخرين · بل ان أفضل وصف لأية فضيلة تتميز بها هو انها مذهبية · فمع اعترافنا بتبسيطاتها المفرطة للتجربة ، وتجريدها الشديد لكل الكيفيات الداخلة فى نطاق التجربة ، من مجال « الجوهر » ، فان هذه الواحدية تصل ، على يد عملاق عقلى مثل اسبينوزا ، الى صيغة تدعو الى الاعجاب من وجهة النظر المذهبية ·

الفردانيــة

للفردانيــة singularism ، ولا سيما كما تتمثل فى المثالية المطلقــة ، خصائص ونتائج تختلف الى حد ما عن تلك التى نجدها فى الواحدية · ذلك لأن هــذه النظرة الى العالم ، اذ تؤكد الوحدة العضــوية الوثيقة فى تركيب الواقع ، بحيث تترابط كل الأجزاء (أى كل الموضوعات والأشخاص والحوادث الفردية) فى « كل » يضفى عليها معناها وقيمتها ، بل ووجودها ، تجعل كل ما يحدث مجرد تكشف تدريجى لهذا الكل أو المطلق الشامل · وبينما هذا المذهب لا ينكر التغير (بل ان هيجل مثــلا قــد أكد التاريخ بوصــفه تكشف المطلق فى الزمان) ، فانه يقضى على امكانية انبثاق تجديد أصيل من مجرى الحوادث · وهكذا فان هذه «النظرة الكلية» الى الكون تبعث فى معظم المفكرين شعورا بالسكونية : اذ يبدو المستقبل « مصمتا » أو « محددا ومجففا » قبــل أن يحدث · فهى تفتقر الى المغامرة المثيرة التى ينطوى عليها القول بمرونة المستقبل ، وهو القول الذى يتمثل فى النظرات الأكثر دينامية الى الكون ·

والى جانب هذا الاتجاه السكونى ، فهناك نقاط ضعف أخرى فى أية نظرة فردانية الى العالم · فكثير من المفكرين يوجهون اليها اعتراضــا آخر ، هو الطابع المطلق العام الذى تتسم به هذه المذاهب ، ذلك لأنها لا تصور الواقع على أنه مطلق فحسب ، بل ان المنطلق والطابع العام للتفكير « الذى تنم عنه ،

يكشف أيضـا عن نزعة مطلقـة (أى نزعة مضادة للنسـبية) متطرفة • فالانطباع العام للمثالية المطلقة ، مثلا ، فى الأشخاص الذين لا ينتمون الى هذه المدرسة ، هو انطباع الثقة المبالغ فيها ، والتأكيد القطعى المتكرر • ولقد قيل بحق عن هيجل انه أكثر الفلاسفة الذين عاشوا وثوقا بنفسه (١) ، كما أن خلفاءه وأتباعه خلال الأعوام المائة الأخيرة قد ظهر لديهم ، عموما ، نفس هذا الاتجاه • وعلى الرغم من أن فلسفة هيجل لا تمثل الفردانية كلها ، فان هذا الحكم يصدق بوجه عام على هذه المدرسة وأفرادها •

مزايا الفردانية : هناك مزايا عديدة لهذه النظرة الى العالم ، كما يتضح من كثرة عدد أتباع المثالية المطلقة خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر • وهناك ميزتان أظهر من غيرهما فى هذا الصدد • الأولى ميزة عقلية بالمعنى الخاص الدقيق : فلابد لأية ميتافيزيقا فردانية من أن تكون محكمة التركيب ، عضوية البناء الى حد يسـتحيل على معظم المذاهب الأخرى تحقيقـه (٢) • فالترابط المنطقى هو أساس المثالية المطلقة ، شأنها شأن أى نوع آخـر من الفردانية • ومن المؤكد أن ــ « النظرة المصمتة block-view » الى الكون ، التى يكون لمفهوم « الكل » فيها الأهمية الأولى ، هى بطبيعتها نظرة مترابطة ، ولذا لم يكن من المستغرب أن يكون القائلون بمذهب المطلق هم أبرز مؤيدى نظرية الترابط بوصفها نظرية للحقيقة • لذلك فان بعض الأذهان ، التى يصل فيها الاتجاه الى الاتساق المنطقى ، والأحكام المذهبى ، والتماسك الهندسى ، الى حد الميل الطاغى ، تجد الفردانية مذهبا لا يقاوم • وتتضاعف جاذبيـة الفردانية اذا كانت تلك الأذهان تجد الكل الموحد ، مهما تكن درجة تجريده ، أقوى دلالة من الجزء العينى ، مهما يكن ثراؤه أو واقعيته •

والى جانب هذا الارضاء العقلى ، تتمثل فى الفردانية بعض المزايا الانفعالية، وهى مزايا تشـاركها فى معظمها كل المذاهب المثالية ، كما رأينا فى الفصل

---

(١) و • ك • رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة
W. K. Wright : A History of Modern Philosophy

(٢) حقق مذهب اسبينوزا قدرا كبيرا من هذه الوحدة والتناسق البنائى ، غير أن ذلك كان ناتجا عن طريقته فى العرض وصرامة تفكيره ، أكثر مما كان ناتجا عن أى تشابه وثيق بين الواحدية المحايدة وبين الفردانية • ومع ذلك فان كثيرا من الأذهان تنظر الى « المطلق » عند هيجل على أنه لا يقل تجريدا عن « الجوهر » عند اسبينوزا • والواقع أن وصف هيجل المشهور للجوهر عند اسبينوزا ، الذى شبهه فيه بعرين أسـد توجد طرق عديدة مؤدية اليه ، ولكن لا يوجد طريق خارج منه ــ هذا الوصف يمكن أن ينطبق على «المطلق» عند هيجل ذاته •

الثالث . والواقع أن الارضاء الذى تتيحه نظرة الى العالم لا تترك أطرافا معلقة دون ربطها باحكام ، هى مزايا تفوق المجال العقلى وحده . ومن المؤكد أن هناك جاذبية جمالية فى مثل هذا البناء المعمارى العقلى المتناسق ، ولكن الأوضح من ذلك هو تلك الثقة الانفعالية التى يبعثها مذهب تجمع فيه الأجزاء المتباينة فى وحدة كونية . اذ أن كل ما يحدث فى التجربة البشرية يغدو عندئذ جزءا من النظام الشامل ، للأشياء ، وهو النظام الذى يكون له فيه معنى وغرض . وهكذا لا تضيع الحياة سدى ، ولا يكون الحب الفاشل حبا ضائعا فحسب ، ولا يكون هناك ألم بلا حكمة ، أو تجربة بشرية بلا دلالة . وعلى حين أن كثيرا من المفكرين يعتقدون أن أمثال هـذه المزايا الرائعة لا يمكن أن تشـترى فى السوق الفلسفية الا بثمن عقلى باهظ الى أبعد حد ، فان تاريخ الفكر يثبت لنـا أن هناك أشخاصا كثيرين كانوا على استعداد لدفع هذا الثمن .

موجز الميتافيزيقا : الثنائية والتعددية

من الممكن أن يكون الموجز الذى نقدمه للثنائية والتعددية أقصر الى حد ما من موجز الواحدية ، اذ أن العرض الذى قدمناه لهذين الموقفين فى هـذا الفصل يجعلها أقرب الى ذهن القارىء . وفضلا عن ذلك فليس لهذين المذهبين الا صور قليلة متباينة تقتضى معالجة مستقلة .

الثنائية : ان الصعوبة الكبرى التى تواجهها الثنائية هى صعوبة عقلية . فهذه النظرة الى العالم ، اذ تقبل دون مناقشة رأى الموقف الطبيعى الى الواقع، بما فيه من ازدواج أساسى بين مقولتين لا تردان الى غيرهما ، هما « الذهن » و « المادة » ، تلقى عادة اعجابا من المبتدىء فى الفلسفة ، بوصفها نظرة تبشر بالخير الكثير . غير أن هناك حواجز هائلة بين ما تبشر به وبين ما تحققه فعلا ، وهى حواجز لم تتمكن معظم المذاهب الثنائيـة من اجتيازها . ولـما كنا قـد ناقشنا هذه الصعوبات منذ وقت قريب ، فانا لا نجد ما يدعو الى تكرارها ، وكل ما نود أن نقـوله باختصار هو أن هـذه المشكلات يمكن أن تصنف على النحو الآتى : (١) مسألة التحديد الدقيق لطبيعة هاتين المقولتين الأساسيتين، مع بيان حدود كل منهما . (٢) العلاقات بين هاتين المقولتين . (٣) طريقـة أو كيفية حدوث هذه العلاقات . والواقع أن معظم المذاهب الثنائية قادرة تماما على معالجة المشكلة الأولى من هذه المشاكل ، ولكن معالجتها للمشكلة الثانية أقل ارضاء ، أما تفسيرها لطريقة حدوث العلاقات بين العالمين اللذين يفترض أنهما مستقلان وغير قابلين للرد ، فهو عادة تفسير غاية فى الضعف . ويبدو على وجه العموم أن الثنائية تعدنا بأكثر مما تسـتطيع تقديمه الينا ، واذا ما أقبلنا عليها بآمال عريضة ، فأغلب الظن أن خيبة أملنا لن تكون أقل من هذا الأمل العريض .

والى جانب هذه الميزة الهائلة للثنائية ، وهى ميزة ارتكازها مباشرة على الموقف الطبيعى ، (وبالتالى تجنبها للهوة التى تفصل بين التجربة اليومية والتأمل الميتافيزيقى ، وهى الهوة التى كانت شائعة جدا طوال تاريخ الفلسفة) ، فانها تمتاز بأنها تكشف بوضوح عن مشكلة المقومات الأساسية والوجود النهائى على نحو لا يقوم به أى مذهب آخر · ومن ثم فانها هى المذهب الذى يفضله المبتدىء على ما عداه ، اذ أننا ما ان نمعن الفكر فى نتائج الثنائية ، ونزن ما لها وما عليها من الحجج فى أذهاننا بوضوح ، فاننا نصبح عندئذ على استعداد للاضطلاع بالمهام الأصعب ، وهى فهم الواحدية والفردانية والتعددية ·

التعددية : ان التعددية ، بما فيها من تأكيد للطابع « الفردى » للأشياء ، بدلا من الطابع «الكلى» (كما تفعل الواحدية) ، وبدلا من التقابل «اما ·· واما» الذى تؤكده الثنائية ، ترتكز كذلك على موقف وثيق الصلة بالتجربة · غير أن هذا الاتصال الوثيق بالمجال التجريبى يختلف عن ذلك الذى نجده فى الثنائية · ذلك لأن التعددية ، بدلا من أن تتخذ نقطة بدايتها من المقولات التى يبدو أن موضوعات التجربة وحوادثها تندرج تحتها ، تتخذ من الموضوعات والحوادث ذاتها أسسا · ذلك لأن هذه المدرسة ليست فقط أقل اهتماما بالمبادىء والكليات والتجريدات من النظرتين الأخريين الى العالم — اذ أن التعددى يرى أن هذه أقل أهمية قطعا من الشىء أو الحادث الفردى العينى — بل ان المبادىء والمقولات لا تكون لها أهمية فى نظر التعددى الا بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها ·

ولعل أوضح دليل على اهتمام التعددية بواقعية الشىء الفردى العينى وأهميته ، هو نظريتها فى العلاقات الخارجية ، التى عرضت من قبل بايجاز فى هذا الفصل · ففى نظر صاحب المذهب الفردانى ، الذى يؤكد أهمية الكل أو المطلق ، تكون للعلاقات بين أجزاء الكل أكبر الأهمية : فهى التى تجعل الجزء ، سواء أكان موضوعا أم حادثا ، على ماهو عليه · أما التعددية الحديثة فتنظر الى واقعية العلاقات ودلالتها على أنها ثانوية تماما بالقياس الى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث فى ذاتها ، التى يمكن (فى رأى التعددى) أن تدخل فى العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ، ودون أن تفقد استقلالها الأساسى ·

وهكذا فان الجاذبية الكبرى للتعددية تكمن فى اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتلائها وثرائها · والواقع أن أى مذهب فكرى لا يبارى التعددية الحديثة (كما تتمثل فى وليام جيمس مثلا) فى هذا الصدد · وكما أن الفردانية تجتذب نوعا معينا من الأذهان المنطقية الصارمة ، التى تكون

للوحدة والترابط اهمية عظمى فى نظرها ، فكذلك تجتذب التعددية تلك الأذهان التى يعجبها ثراء التجربة البشرية العينية وتعقدها ، والتى تجد تحديا هائلا فى الامكانات العديدة التى تتيحها هذه النظرة الدينامية الى العالم ٠

أما نقاط ضعف المذهب التعددى فهى الوجه المقابل لمزاياه ٠ ذلك لأننا لا نستطيع أن نتوقع من نظرة الى العالم تولى مثل هذا الاهتمام لواقعية الأشياء الفردية وأهميتها ، أن تكون متصفة بمنطق محكم أو تماسك عضوى ٠ والواقع أن تعدديين قلائل جدا منذ أيام ليبنتس وباركلى (وينبغى أن نلاحظ أن كليهما مثالى) هم الذين حاولوا صياغة مذهب كامل فى الميتافيزيقا ٠ بل انهم فى عمومهم قد اكتفوا ، مثل جيمس وغيره من التعدديين البرجماتيين الآخرين، ببحث مشكلات خاصة فى نطاق الفلسفة ، كمشكلة مناهج البحث العلمى ونظرية الحقيقة ٠ ومما يثبت امكان قيام مذهب ميتافيزيقى تعددى ، ما قام به الفيلسوفان اللذان اشرنا اليهما منذ قليل ، اللذان كانا من الأفراد الأسبق عهدا فى هذه المدرسة ، ولكن لم تظهر حتى الآن صياغة حديثة كاملة لوجهة النظر هذه فى عالم الفلسفة ٠

الفصل الحادى عشر

التجريبية المنطقية

لا شك أن العرض الذى قدمنــاه للنظريات الميتافيزيقية الرئيسية فى الفصلين السابقين قد ترك فى نفوس القراء تأثيرا متباينا • ومع ذلك فمن المؤكد أن مجموعة من القراء كان لها رد فعل ذو دلالة خاصة ، اذ أن رد الفعل هذا يقترب من الموقف الذى تتخذه مدرسة فلسفية معاصرة قوية ازاء كل تأمل ميتافيزيقى • هذه المدرسة ، التى تعرف باسم «**الوضعية المنطقية**» أو **التجريبية المنطقية** ، ربما كانت أكثر المذاهب التى ظهرت فى الفلسفة تجديدا وعدوانية من الناحية العقلية (١) • ولقد كان تأثيرها فى المذاهب التقليدية هداما ، وأدى الصراع بينها وبين المدارس الكلاسيكية الى جدل أقوى مما حدث فى أى صدام سابق فى الفلسفة • وقد امتد تأثير هذه الحركة التجريبية حتى تغلغل بعمق فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والمنطق والأخلاق • وكانت النتيجة تحليلا ذاتيا ونقدا باطنا فى الفلسفة يمكن القول بأن أفضل نظير له كان ذلك الانقلاب الذى أحدثته النظرية النسبية والنظرية الذرية الحديثة فى الفيزياء • وقد حدث هذا الانقلاب الفلسفى فى عهد بلغ من القرب حدا لم يهدأ معه غبار المعركة بعد ، غير أن الصورة الآن أوضح مما كانت عندما هددت أولى الهجمات الوضعية التجريبية فى العشرينيات والثلاثينيات بقلب الفلسفة التقليدية بأسرها راسا على عقب • ولما كانت هذه الحركة قد أحدثت تغيرات ثورية فى أساليب الفلسفة وادعاءاتها معا ، فمن الضرورى أن يفهم الطالب المبتدىء ذاته شيئا عن نظرياتها •

---

(١) يشيع استخدام لفظ « الوضعية المنطقية » على نطاق واسع ، على الرغم من أن لفظ التجريبية المنطقية يتسع نطاق استخدامه بسرعة • ويفضل أفراد هذه المدرسة التعبير الثانى كثيرا • وهم يرون أن « الوضعية » تعبر على نحو أدق عن الحركة فى أيامها الأولى ، الساذجة ، المتطرفة ، لا فى اتجاهاتها الراهنة • وقد استقر رأيى ، بعد شىء من التردد ، على اختيار اللفظ الذى يفضلونه هم ، وذلك لاعتقادى بأن للمدرسة ، شأنها شأن الشخص ، الحق فى أن تسمى نفسها كما تشاء ، ولأن لفظ «التجريبية» يتضمن وصفا أفضل للفكرة الرئيسية فى الحركة كلها •

على أن تقديم عرض موجز مبسط للفكر التجريبى المنطقى ليس بالأمر الهين • وترجع هذه الصعوبة الى تعقد المشكلات التى يتعين عرضها ، كما ترجع الى وجود خلافات وانقسامات فرعية داخل الحركة • فهناك مثلا فوارق هامة بين الوضعيين داخل القارة الأوروبية (الذين كانوا يتركزون فى فينا ، ولكن معظمهم انتشر فى أماكن متعددة ، وذهب كثير منهم الى الولايات المتحدة) وبين المدرسة الانجليزية ، ولاسيما الجماعة المعروفة باسم مدرسة كيمبردج التحليلية • وسوف نضطر الى الاقتصار فى هذا العرض على بعض المفاهيم التى تبدو أساسية فى كل تفكير منطقى تجريبى • وسيؤدى ذلك بالطبع الى اعطاء القارىء صورة أقل من الكاملة عن تفكير هذه المدرسة ، ولكنه سيتيح له أن يتذوق شيئا من مذاقها اللاذع ، ويفهم السبب الذى جعل للحركة كلها مثل هذا التأثير فى الفلسفة المعاصرة •

الاتجاه العقلى الأساسى : لنبدأ أولا بأن نتساءل : ما هو هذا الاتجاه الذهنى ، الذى يمكننا الاهتداء اليه لدى بعض الطلاب المبتدئين ، فضلا عن بعض الفلاسفة المحترفين ، والذى يدفع المرء الى اتخاذ الموقف التجريبى المنطقى المتطرف ؟ ولماذا كان السبب الرئيسى فى ظهور هذا الاتجاه هو استعراض النظريات الميتافيزيقية ؟ ربما كان أفضل وصف لهذا الاتجاه هو « الصرامة الذهنية » ، غير أنها صرامة ذهنية تختلف عن ذلك النوع الذى رأيناه أساسيا فى المذهب الطبيعى • فبينما نوع الصرامة الذهنية الذى يتميز به المذهب الطبيعى ينطوى على نظرة كاملة الى العالم أو موقف كامل من الكون وماينتظر الانسان فيه ، فان صرامة التجريبى المنطقى أضيق نطاقا • فهى فى أساسها معرفية لا ميتافيزيقية • وهذا يؤدى الى جعل التجريبية المنطقية أقرب الى نزعة الشك منها الى المذهب الطبيعى ، ما دام الشكاك ، كما رأينا فى فصول سابقة ، يضع نظرية للمعرفة ، لا نظرة شاملة الى العالم •

ويظهر الاتجاه العقلى العام للتجريبية المنطقية أوضح ما يكون فى نظريتها فى المعنى • هذه النظرية ، التى تعرف فى المصطلح الفنى باسم «نظرية القابلية للتحقيق فى المعنى » ترى أن تحديد المعنى وتوصيله الى الآخرين أساسى تماما ، ليس فقط فى الحديث الفلسفى ، بل فى كل حديث أيا كان ــ وليس فى الحديث أو التخاطب فقط ، بل وفى اكتساب المعرفة • ويؤكد التجريبى أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة ، بخلاف التجربة الحسية المباشرة ، الا بعد أن نتأكد من معنى كل الجمل التى تصاغ فى صورة جمل واقعية ــ أى جمل اخبارية • ومن المؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك اتصال فى المعرفة حتى يحلل المعنى ويوضح • ومن هنا كان التحليل اللغوى والمنطقى يحتل مكانة مركزية فى التجريبية المنطقية • والواقع أن من الممكن أن يطلق على هذه الحركة ، بنفس الدقة ، اسم « التحليلى المنطقى » أو « التجريبية التحليلية » ــ بل يكاد

من الممكن القول ان اية طريقة للجمع بين الصفات الثلاث : « المنطقى » و «التحليلى» و «التجريبى» ، تصلح للدلالة على هدف هذه المدرسة ومنهجها ٠

لماذا كانت المشكلات الميتافيزيقية غير قابلة للحل ؟ يشعر التجريبيون المنطقيون ، شأنهم شأن كثير من المفكرين الآخرين داخل نطاق الفلسفة وخارجها ، بالاستياء والكدر لما يبدو من عدم قابلية المشكلات الفلسفية التقليدية للحل ٠ ولقد اشتهر المجال الميتافيزيقى خاصة بأنه ميدان مشكلات دائمة وخلافات تدوم قرونا طويلة ، ولا تقل حدتها اليوم عما كانت عليه فى أى وقت مضى ٠ ولقد كان هناك خلال التاريخ الطويل للفلسفة شكاكون يرتابون فى امكان حل هذه المشكلات بأى معنى حقيقى أو نهائى ، ولكن من المعترف به عادة أن الفضل يرجع الى « ديفد هيوم » ، الذى الف كتبه فى أواسط القرن الثامن عشر ، فى ارساء نزعة الشك هذه على أساس عقلى دقيق بحق ٠ وهكذا أصبح هيوم واحدا من المؤسسين الحقيقيين للتجريبية المنطقية الحالية ، التى يمكن أن تعد امتدادا وتهذيبا وتطبيقا لمنهج هيوم ٠

ولقد كان هيوم يشترط أن تحقق كل الأفكار أو المفاهيم العامة عن طريق ارجاعها الى « الانطباعات » (أى الادراكات) التى تأتى منها ٠ فاذا لم يمكن اكتشاف «انطباع» ـ أى اذا لم تتوافر تجارب ادراكية لدعم المفهوم أو تفنيده ـ فانه لا يقبل ذلك التصور أبدا ٠ والنصيحة التى يفضل توجيهها بشأن أية فكرة مجردة تفتقر الى أساس ادراكى هى « الق بها الى النار ! » ، وبالفعل نجده فى خلال حياته التحليلية قد ألقى بعدد كبير من المفاهيم الفلسفية واللاهوتية الشائعة عندئذ فى لهيب الشك ٠ فلنبحث الآن كيف أخذت التجريبية المنطقية **معيار المعنى كما وضعه هيوم** ، وتوسعت فيه كثيرا ، ولا سيما فى اتجاه التحليل اللغوى ٠

مشكلة المعنى

معنى « المعنى » : المشكلة الرئيسية فى التجريبية المنطقية هى : ما الذى يجعل العبارة المعرفية (أى الجملة الاخبارية) ذات معنى ؟ وكيف نحدد معناها ، أو كيف نتحقق من ادعائها كونها واقعية ؟ ان أية جملة اخبارية تبدو تعبيرا عن واقع (وتدعى عادة أنها كذلك) ، غير أن نظرة واحدة الى عدة جمل من هذا النوع تدل على أن هناك درجات أو أنواعا من الواقعية :

(١) الكتاب على المنضدة ٠ (٢) أنا أشعر بألم ممض ٠
(٣) العالم من خلق عقل علوى (٤) مجموع زوايا المثلث يساوى ١٨٠ درجة

(٥) حبى أشبه بوردة حمراء ٠ (٦) اليورانيوم أثقل العناصر (*) ٠
(٧) لا بد لنا من حب جيراننا ٠ (٨) الانتهازى خائن لبلاده ٠

ترى التجريبية المنطقية أن كل العبارات المعرفية التى تكون وظيفتها الاخبار بمعلومات معينة ، تنتمى الى فئتين ٠ فالقضايا يمكن تصنيفها حسب كون معناها (أ) صوريا ومنطقيا بحتا ، أو (ب) واقعيا ـ أى تجريبيا بالمعنى الدقيق ٠ ولا بد لنا من أن نفهم هذا التصنيف فهما كاملا ، اذا شئنا أن نستوعب آراء التجريبية المنطقية ، اذ أن الحركة بأسرها تبدو من غير هذا التصنيف ثرثرة طويلة لا تفهم ٠

أ ـ **المعنى الصورى** : العبارة ذات المعنى الصورى هى تلك التى يتحدد صوابها أو خطؤها على أساس صورتها فحسب ـ أى على أساس (١) علاقاتها بتركيب منطقى أو نظمى لغوى من نوع ما ، أو (٢) العلاقات الداخلية للمنطق فى داخل الجملة ذاتها ٠ ونظرا الى أن هذا النوع الثانى من المعنى الصورى قد يكون هو الأسهل فهما ، فسوف نبدأ بالكلام عنه ٠ فهذا النوع من الجمل ، الذى يعرف باسم « تحصيل الحاصل tautology ، يكون للجملة فيه محمول لا يعدو أن يكون تكرارا لما جاء فى الموضوع ٠ ومثل هذا التكرار يكون مقبولا عند وضع التعريفات ٠ فمعظم التعريفات القاموسية من هذا النوع ، كالجملة رقم (٦) التى أوردناها من قبل : « اليورانيوم أثقل العناصر » ٠ هنا يكون من الواضح أن المحمول لا يقول أكثر مما هو متضمن فى الموضوع ، على الرغم من أن العبارة قد تكون مع ذلك عظيمة الفائدة لأى شخص يحتاج الى أن يعرف معنى « اليورانيوم » ٠ وليس من الصعب على الشخص المثقف أن يكتشف العبارات التى تنطوى على تحصيل الحاصل (مثل « مسموع للأذن » أو « المآتم الجنائزية ») ولكن من الممكن أن تندس قضية كاملة تنطوى على تحصيل حاصل دون أن تكتشف ٠ وفى هذه الحالة قد نظن أن المتحدث أو الكاتب يقول شيئا له معناه ، على حين أن التحليل المنطقى يوضح أنه لا يفعل شيئا سوى أن يصرح بما كان ضمنيا فى لفظ الموضوع ٠

أما الفئة الأولى (١) من العبارات الصورية فهى تلك التى لا تستمد حقيقتها أو معناها الا من اتساق الجملة الخاصة مع نسق منطقى من نوع ما ٠ ونستطيع أن نجد المثل الكلاسيكى لهذه الفئة فى أى نسق رياضى ، يضع مصادرات أو بديهيات محددة ثم يستخلص بقية البناء الرياضى المنطقى منها ٠

(*) يقدم المؤلف هنا مثالا آخر ، رأينا تغييره بهذا المثال حتى يمكنه أداء الغرض المطلوب منه فى اللغة العربية ، وهو التعبير عن جملة تتضمن تعريفا لغويا ٠
(المترجم)

وعندئذ تصبح « الحقيقة » و « الصواب » مسألة اتساق داخلى فى النسق الواحد فحسب · وقد تحدثنا بايجاز عن الحقيقة الصورية فى الفصل السابع فى معرض الكلام عن نظرية من نظريات الحقيقة ، هى نظرية الترابط · وينبغى أن نذكر أننا أشرنا عندئذ الى أن من الممكن تشييد بناءات عقلية متسقة فى داخلها تماما ، على مصادرات لا ترتكز على أساس من التجربة · وتلك امكانية لها أهميتها القصوى بالنسبة الى التجريبية المنطقية ، كما سنرى بعد قليل ·

(ب) المعنى الواقعى : يرى التجريبى المنطقى أن المعنى الواقعى هو ذاته المعنى التجريبى : فالعبارات التى يمكن تحقيقها بالملاحظة هى وحدها التى يمكن أن تعد واقعية ، كما أنه لا توجد « وقائع » لا تتحدد تجريبيا · هذه الفكرة الرئيسية فى التجريبية المنطقية هى أساس نظريتها المشهورة فى المعنى من حيث هو القابلية للتحقق · فالتجريبى يشترط فى أية عبارة معرفية ، لكى يكون لها معنى (أى لا تكون لغوا — ومن الواجب أن نلاحظ أن لفظ « اللغو nonsense » يعنى فى الأصل « ما ليس له معنى ») أن تكون اما معبرة عن حقيقة صورية على النحو الذى حددناه من قبل ، واما أن تقول شيئا يمكن للملاحظة تأكيده أو تفنيده ·

وعند هذه النقطة نجد مسألة غامضة غموضا حقيقيا ، أدت الى اثارة قدر كبير من الجدل والتحليل بين صفوف التجريبيين المنطقيين ، وقدر كبير من سوء الفهم من جانب نقادهم · فعندما يقول التجريبى ان العبارات الواقعية الوحيدة هى تلك التى يمكن تحقيقها بالملاحظة ، فانه قد يعنى بذلك واحدا أو أكثر من ثلاثة أمور مختلفة : (١) فقد يعنى أن العبارات الواقعية الوحيدة هى تلك التى أيدتها الملاحظة من قبل ، (٢) أو قد يدرج ضمنها تلك التى لم تتحقق بعد ، ولكن من الممكن تحقيقها اذا شئنا كلما كان التأكيد ضروريا لأى غرض ، (٣) أو تلك التى تقبل التحقيق من حيث المبدأ ، على أساس أننا نعرف ما يلزم لتحقيقها · هذه الفئة الثالثة تشمل عبارات نفتقر فى الوقت الحالى الى وسيلة تحقيقها ، ولكنا نستطيع أن نتصور امكان تحقيقها فى المستقبل ، كالعبارات المتعلقة بالسمات الجغرافية للوجه الآخر للقمر ، أو بالحياة فى الكواكب الأخرى ·

ولقد حاول بعض التجريبيين المنطقيين الأوائل ، خلال فترة شباب هذه الحركة ، حين كانت أقل تعمقا وأقرب الى الطابع الوضعى ، أن يقصروا فئة العبارات « الواقعية » على تلك التى تحققت بالفعل (رقم ١ فى التقسيم السابق) · ومع ذلك فقد كان هناك ، حتى فى هذه المرحلة المبكرة ، أفراد أكثر اعتدالا فى هذه المدرسة ، دعوا الى التوسع فى معنى القضايا «الواقعية» بحيث تشمل تلك القضايا التى تتوافر اجراءات تحقيقها ، بغض النظر عن كون هذه الاجراءات قد استخدمت فعلا أم لا · وبازدياد نضج الحركة وتعمقها فى

التحليل ، أصبح من الواضح أن هذا القيد ذاته أكثر صرامة مما ينبغى • وقد بدا أمرا مبالغا فيه بوجه خاص لأنه شاع تفسيره على أنه محاولة مغرورة ، لا مبرر لها ، للتشريع للعلم عن طريق وضع تمييز قاطع بين النظريات العلمية المحققة تحقيقا تاما ، وتلك التى لا تؤكد الا جزئيا ــ مما يؤدى ، على ما يبدو ، الى حرمان العالم من المرونة والحرية التى تلزمه لكى يستخلص نتائج مؤقتة لا غنى عنها فى تقدمه العلمى •

أما فى الحالة الراهنة الناضجة للمذهب الوضعى التجريبى ، فان هذا المذهب يضيف الشرط رقم «٣» بوصفه وسيلة صحيحة لتحديد ما هو «واقعى» • **وحتى لو كانت الصعوبات العملية التى تحول دون تحقيق عبارة ما،** تبدو صعوبات سيظل من المستحيل دائما التغلب عليها ، فمن الممكن أن يظل لها الحق فى أن تعد عبارة ذات معنى ، وذلك اذا عرفنا على الأقل أساس تحقيقها • فاذا وجد موقف تجريبى يمكن تصوره ، حتى لو ظل من المستحيل كشفه بوصفه موقفا فعليا ، فعندئذ لا تكون العبارة لغوا • أما اذا كانت ذات طابع من شأنه ألا تكون لأية ملاحظة ممكنة علاقة بصدقها أو بطلانها ، فعندئذ تكون لغوا ــ مهما يكن من وقعها فى نفوسنا بوصفها عبارة بلاغية أو ميتافيزيقية أو لاهوتية •

وينبغى أن نؤكد أن التجريبى يقيد الشرط رقم ٣ ببعض الضوابط الصريحة جدا ، خشية أن يتسرب ثانية من خلال نافذة الميتافيزيقا كثير مما ألقى به خارج باب نظرية المعرفة • ذلك لأن اشتراط أن تكون العبارة ذات المعنى « قابلة للاثبات من حيث المبدأ » أو « قابلة للتحقيق نظريا » أو « مما يمكن تصوره » ، يبدو أنه يتضمن تقريبا كل جملة اخبارية ليست لغوا واضحا حسب قواعد النظم والتركيب اللغوى (كما هى الحال فى قضية « الصلب مجموع الأحمر » •) ولكن لو لم تكن التجريبية المنطقية قد فرضت ضوابط صارمة ، لفقدت بسرعة شهرتها بالصرامة العقلية فى ميدان نظرية المعرفة • والواقع أن الضمانات التى وضعتها التجريبية المنطقية من أجل التحكم فى موضوع القابلية النظرية للتحقيق ، من شأنها أن تجعل هذا المذهب يبدو فى أواسط القرن العشرين محتفظا بنفس النزعة الشكاكة الهدامة للادعاءات الميتافيزيقية واللاهوتية ، التى كان يتسم بها فى عهده الأول ، وان يكن بالطبع قد أصبح أقل سذاجة •

أنواع القابلية للتحقيق

القيود المفروضة على القابلية للتحقيق : ليس من الصعب فهم الضمانات التى تحمى المعيار التجريبى للقابلية للتحقيق : سواء أكنا نراها ضمانات مشروعة أم لا نراها كذلك • فعندما نقول أولا ان الجملة ينبغى أن تكون «قابلة

للتحقيق من حيث المبدأ » ، فان ما نعنيه حقيقة (اذا كنا تجريبيين منطقيين) هو أن من الواجب أن نعرف الظرورف التى يمكن تحيقها فيهـا ٠٠ فلا بد أن تتوافر لدينا وسيلة للرد أو التحويل ، تتيح لنا ترجمة الألفـاظ الى أفعال ، والمفاهيم الى مواقف عينية ، وبذلك تسمح لنا بأن نحدد بدقة أساس البرهنة على أية عبارة أو تفنيدها ٠ فاذا لم تكن العبارة تفى بالشرطين ١ أو ٢ (أى اذا لم تكن قد حققت بالفعل أو يمكن تحقيقها كلما دعت الحاجة) ، فعنـدئذ لابد ، لكى يكون لها معنى ، من أن يكون من الممكن تصور عملية اختيار معينة، حتى لو لم يكن فى وسعنا الآن ايجاد الموقف الاختبارى الفعلى ٠ وبالاختصار، فمن الواجب أن يكون للعبارة طابع من شأنه أن يكون من الممكن كشف فوارق يمكن التحقق منها ، بين حالة كونها صحيحة وحالة كونها باطلة ٠

وهنا يستعين التجريبى المنطقى بمبدأ صاغه فى عام ١٨٧٨ المنطقى الرياضى الأمريكى ش ٠ س ٠ بيرس C. S. Peirce ٠ فقد كان بحث بيرس العظيم الأهمية بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » هو نقطة بداية البرجماتية ، ومن الدعامات التى ارتكزت عليها التجريبية المنطقية ومذهب آخر من أبنـاء عمومتها فى مجال نظرية المعرفة ، هو المذهب الاجرائى Operationalism وقد أكد بيرس أن من الضرورى لكى يكون للعبـارة معنى من أن تنطوى على فارق : أى ان من الضرورى أن تؤكد شيئا **يحدث** فارقا ٠ فاذا كان من شأن العبارة أن ينطوى تأكيدها أو انكارها على فارق ضمنى يمكن اثباته بالملاحظة، فعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون عبارة لها معنى ٠ أما اذا لم يترتب على العبارة فارق يمكن ملاحظته ، سواء أكانت صحيحة أم باطلة ، فان هذه العبارة مهما تكن طبيعتها الأخـرى (شعرا أو وحيا أو دعاء ، الخ) ، لا يكون لها معنى واقعى ، وبالتالى تكون لغوا من وجهة النظر المعرفية ٠

ويقدم أ ٠ ج ٠ رامسبرجر مثلا رائعا لمعيار « الفارق يجب أن يحدث فارقا » هذا ، مطبقا على نوع من العبارات الميتافيزيقية ، فيقول :

> اذا قال لنـا فيلسـوف مثل هيجل ان « الفـكرة الأزلية ، فى الازدهار التام لماهيتها ، تدفع نفسها أزليا الى العمل ، وتولد ذاتها وتستمتع بها بوصفها ذهنا مطلقا » ، فانه يبدو ظاهريا وكأنه يؤكد حقيقة واقعة ٠ فلابد له اذن أن يكون قادرا على أن يقول ما معنى هذا ، عن طريق ترجمته الى عبارات تشير الى حالة يمكن ملاحظتها، وتكون دليلا على صحتها ٠ وقد يدعى من يدافع عن هيجل أن من الممكن تفسير هذه العبارة على نحو يفى بهذا الشرط ، ولكن الأرجح أنه سيدافع عن موقفه بالقول أن هناك موجودات ميتافيزيقية لاتعرف بأية وسـيلة تجريبية ٠ والرد الوحيـد على ذلك هو أن نسأله :

ما الذى يعنيه بالقول ان قضاياه الميتافيزيقية صادقة وليست كاذبة ؟ (٢) ٠

ان أول سؤال يتبادر الى ذهن التجريبى المنطقى فيما يتعلق بأية عبارة ، قبل أن يبحث فيما اذا كانت صحيحة أم باطلة ، هو « ما الذى تعنيه ؟ » فحسب ٠ وهو يطلب على هذا السؤال ردا يبين كيف يمكن تحديد صحة العبارة أو بطلانها ٠ والواقع أن التجريبية المنطقية فريدة بين المدارس الفلسفية من حيث ان أفرادها لا يقضون حياتهم فى محاولة أن يبينوا لأفراد المدارس الأخرى المنافسة لمدرستهم أنهم على خطأ ، وانما هم يكتفون فى معظم الأحيان بأن يبينوا لمنافسيهم أن عباراتهم لا معنى لها ، وأنها غير قابلة للاختبار بواسطة أية طريقة يمكن تصورها من طرق الملاحظة أو التجريب ٠ ولقد أدت هذه المطالبة الدائمة بأن تكون للقضايا الميتافيزيقية معان قابلة للتحقيق ، الى فقدان التجريبيين المنطقيين شعبيتهم بين أقرانهم من الفلاسفة ٠ ذلك لأنه اذا قال لك خصمك فى الفلسفة ان عباراتك باطلة لكان فى ذلك ما يثير أعصابك ، أما اذا قال لك انها عبارات لا معنى لها ، وانها فى حقيقتها لغو ، لكان ذلك أسوأ من مجرد اثارة الأعصاب !

الدليل المباشر وغير المباشر : عند هذه النقطة يجوز أن يكون الطالب المفكر قد أثار سؤالا له دلالته : فهل تفى المعرفة العلمية كلها بهذا الشرط الصارم ، أعنى الشرط القائل بأن من الضرورى أن تكون كل عبارات ذات معنى ، وهو الشرط الذى يحاول التجريبى أن يضعه ؟ أم أن هذا مثل أعلى فى المعرفة يستحيل تحقيقه ، وهو مثل أعلى صعب المنال حتى بالنسبة الى مطالب العلم الصارمة ؟ وماذا نقول عن عمليات الاختبار البعيدة تماما عن الطابع المباشر ، والتى يلجأ اليها العلم لتحقيق فروضه التفسيرية ؟ فمثلا ، ما الذى تستطيع الملاحظة ، بالمعنى العادى لهذا اللفظ ، أن تنبئنا به فيما يتعلق بالتركيب الذرى ؟ ألم تصبح المعرفة العلمية أعقد ، وأساليب العلم فى البحث أدق ، من أن يقال انها مبنية على أسس تجريبية بالمعنى الدقيق ؟ وماذا نقول عن الاستخدام المتزايد للرياضيات فى العلم : ألا تصاغ معظم البراهين العلمية الآن فى صورة معادلات ، كثيرا ما تكون شديدة التعقيد ، تتضمن مئات الخطوات من الاستدلال المنطقى الرياضى ؟

ان المذهب التجريبى المنطقى يدرك تماما أن قدرا كبيرا من البحث العلمى ولا سيما فى العلوم الفيزيائية ، يتم على مكتب أو سبورة ، لا وسط صفوف الأجهزة التى نجدها فى المعمل ٠ كذلك يدرك التجريبى أن النسبة المئوية

(٢) أ ٠ ج رامسبرجر : « فلسفات العلوم :
A. G. Ramsperger : Philosophies of Sciences. P. 108.

للأعمال الورقية فى التجربة العلمية (والمقصود بالأعمال الورقية فى هذه الحالة ، الحساب الرياضى فى أغلب الأحيان) تزداد ارتفاعا على ما يبدو كلما ازداد العلم تقدما وازدادت اجراءاته دقة · غير أن التجريبى يعلم أن كل بحث وتجريب علمى ، مهما يكن الدور الذى تلعبه العمليات الرياضية فيه . ومهما يكن الطابع الملتوى غير المباشر لأساليبه التجريبية ، **ينبغى أن يبدأ وينتهى بالملاحظة** · فالباحث ، الذى يبدأ بالوقائع الملاحظة ، قد يظل شهورا ، وربما أعواما ، يهيم فى بيداء من الصيغ وسلاسل الاستدلال الرياضى · ولكن مهما تطل رحلته العقلية غير القائمة على الملاحظات ودارت ، فلا بد أن يعود به المطاف آخر الأمر الى عالم الطبيعة **من حيث هى قابلة للملاحظة** ، فى مقابل الطبيعة من حيث هى موضوع للاستدلال · وما لم تتم رحلة الاياب هذه التى يعود فيها الباحث الى قواعده الأصلية ، وهى الملاحظة (التى تتخذ فى كثير من الأحيان صورة تجربة فاصلة crucial) ، فلن يكون لدينا علم ·

وتشير التجريبية المنطقية الى التضاد الصارخ ، فى هذا الصدد ، بين العلم من جهة وبين الميتافيزيقا واللاهوت من جهة أخرى · فالميتافيزيقى واللاهوتى على السواء يبدآن نشاطهما العقلى بالملاحظة · وهذه بطبيعة الحال ملاحظة أوسع تعميما من تلك التى يستخدمها العلم ، ما دام أساس هذا السعى وراء الفروض الكونية التفسيرية الشاملة هو عادة الكون بأكمله ، وتجربة الانسان بأسرها فى الكون · غير أن هذين الباحثين العقليين الآخرين عن التفسير ، على خلاف العالم ، لايستطيعان القيام برحلة اياب ناجحة يعودان فيها الى عالم المعطيات التجريبية · وبالاختصار ، فان الميتافيزيقى أو اللاهوتى لا يستطيع تصميم تجارب يختبر بها فرضه التفسيرى المتعلق بطابع الواقع ، والمصير الانسانى ، والطبيعة ، الخ · ومن الممكن أن يكون فرضه (الذى قد يكون تعدديا) مناقضا لفرض أحد خصومه (الذى قد يكون واحديا) · ومن هنا فلا يمكن أن يكون الاثنان صحيحين : فمن الواضح أن هاهنا فارقا من ذلك النوع الذى كان فى ذهن « بيرس » · ولكن كيف يؤدى ــ بل كيف يمكن أن يؤدى ــ هذا الفارق البادى الى احداث فارق حقيقى ، وما الذى سيتغير فى تجربتنا ان كان أحد الرأيين صحيحا والآخر باطلا ؟ وما الذى سيحدث على نحو مخالف ، أو ما الذى سيتغير ؟ صحيح أن مشاعرنا قد تتغير اذا قبلنا هذا الرأى أو ذاك ، ولكن ما الذى سيتأثر على أى نحو فى العالم الموضوعى المشترك الذى نتقاسمه جميعا ؟ هل ستسير الأمور على أى نحو مختلف اذا ثبت أن الكون تعددى ، عنها اذا تحققنا من أنه واحدى ؟ وهل يتغير الكون والتاريخ البشرى اذا استطعنا أن نثبت أخيرا على نحو ينأى عن الشك مذهب الألوهية أو مذهب الألحاد ؟ ومن الواضح أن شيئا من هذا لا يتغير ، وهو ما يتضح من أن هذه الآراء الميتافيزيقية اللاهوتيه المتباينة قد ظهرت فى ظل نفس المجموعة من الظواهر التاريخية ونفس المجموعه من المعرفة البشرية التراكمية · فاذا كان من الممكن أن تكون لدينا مذاهب

عقلية متناقضة تفسر نفس الوقائع الملاحظة ، فمن الواضح عندئذ (تبعا لاستدلال التجريبية المنطقية) أن هذه التفسيرات لا معنى لها • ذلك لأنها لما كانت لا تحدث فارقا ، فان أى فارق ظاهرى بينهما انما هو فارق لفظى أو وهمى بحت •

التجربة الفاصلة ودلالتها : تصمم التجارب الفاصلة فى العلم لغرض صريح هو اثبات فرض وتفنيد الفرض أو الفروض المنافسة له • ومن الممكن بلوغ هذا الموقف المحدد المعالم عن طريق خطوة استنباطية – فى السلسلة الكاملة للاستدلال العلمى • فى هذه الخطوة نحدد النتائج المتوقعة مقدما ، بحيث تكون النتائج هى تلك التى لا تحدث الا اذا كان الفرض موضوع البحث صحيحا ، والفرض المضاد باطلا • وهكذا فان العالم يقول لنفسه (ضمنيا على الأقل) ، وهو يضع تجاربه ، شيئا يقرب من هذا : « ان معرفتنا التراكمية عن هذا الميدان تجعلنا موقنين بأن خصائص الظواهر موضوع البحث من شأنها الا يحدث الا شىء واحد عندما نتخذ خطوتنا الأخيرة . اذا كان فرضنا صحيحا • وقد استبعدنا نحن (أو العلماء السابقون علينا) كل الامكانيات الباقية ، فلابد أن تسفر خطوتنا التجريبية الأخيرة عن فارق معين فى هذا الاتجاه أو ذاك ، وبالتالى تقدم الينا اجابة قاطعة بنعم أو لا • »

ويشير التجريبى المنطقى الى هذه المواقف التجريبية بوصفها أمثلة رائعة لتحقيق الشرط الذى وضعه بيرس ، والقائل ان الفارق لابد أن يحدث فارقا ، وهو فضلاعن ذلك يشير الى هذه التجارب بوصفها أفضل أمثلة توضح ما الذى يجعل العبارة صحيحة أو باطلة ، اذ أن الاختبار الفاصل لا يترك مجالا للشك ، ولابد أن يؤدى الى الاستغناء عن أحد الفرضين المتنافسين • غير أن من المستحيل ، فى الميتافيزيقا واللاهوت ، أن نكشف أى الآراء المتعددة صحيح وأيها باطل ، لأنه لا يوجد واحد منها يحدث أى فارق حقيقى • فكل منهما يشعر مؤيديه بالرضا الانفعالى ، وطمأنينة النفس ، والثقة والاتزان العقلى ، غير أن هذا الفارق الذاتى لا يجعل الرأى صحيحا أو ذا دلالة بأى معنى موضوعى أو شامل • ونظرا الى هذا الافتقار الى حدوث فارق فى النتائج الفعلية القابلة للملاحظة ، فان التجريبى المنطقى يتساءل عما نعنيه عندما نصف احدى العبارات اللاهوتية الميتافيزيقية بالصحة والأخرى بالبطلان • ذلك لأنه لما كانت الاثنتان غير قابلتين للاثبات بنفس المقدار ، فان أية قضية تستخلص منهما هى كذلك غير قابلة للتحقيق ، وبالتالى فهى آخر الأمر قضية لا معنى لها •

هذه اذن هى حصيلة تحليل التجريبى المنطقى لادعاءات الصحة فى القضايا الميتافيزيقية • وهو اذ يبدأ بنظريته فى القابلية للتحقيق من حيث هى معيار

للمعنى ، يضطر منطقيا الى رفض الميتافيزيقا واللاهوت معا بوصفهما ميدانين خاليين من المعنى . ذلك لأنه اذا كانت العبارات المعرفية الوحيدة التى لها دلالة هى تلك التى تتصف اما بأنها صحيحة شكليا واما بأنها واقعية ، فان قضايا الميتافيزيقى واللاهوتى هى قضايا تفتقر الى الدلالة . ولنلخص وجهة النظر هذه باقتباس موجز من واحد من أشهر التجريبيين الانجليز :

> وعلى ذلك ففى وسعنا أن نعرف الجملة الميتافيزيقية بأنها جملة تزعم أنها تعبر عن قضية بالمعنى الصحيح ، ولكنها لا تعبر فى الواقع عن تحصيل حاصل ولا عن فرض تجريبى . ولما كانت قضايا تحصيل الحاصل وقضايا الفروض التجريبية تؤلف فئة القضايا ذات المعنى بأسرها ، فان لنا الحق فى أن ننتهى من ذلك الى أن جميع القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها (٣) .

نتائج التجريبية المنطقية

هل يعنى رفض التجريبيين المنطقيين هذا للميتافيزيقا ــ وهو رفض أصبح مشهورا ــ أنهم يدعون الى التخلى عن كل نشاط فلسفى ، ووضع كل المذاهب الفلسفية الموجودة فى المتاحف بوصفها عجائب تاريخية ؟ وهل يعنى ذلك أنهم يدعون الى اغلاق المدارس الفلسفية مثلما أمر الامبراطور جيستينيان باغلاق المدارس الفلسفية اليونانية القديمة فى عام ٥٢٩ الميلادى ، والى تحويل الفلاسفة الى القيام بمهام أقرب الى الطابع العملى ، وبالتالى يفترض أنها أكثر فائدة ؟ وماذا يكون مستقبل الفلسفة لو قيض لها دكتاتور تجريبى منطقى ؟

مستقبل الفلسفة : يفرق التجريبى المنطقى ، فى البرنامج الذى يرسمه لمستقبل الفلسفة ، بين ما يعده وظائف صحيحة ووظائف غير صحيحة لها . فهو يعتقد بالطبع أن من الواجب استمرار الأولى ، ولكنه يحذف كل ما عداها بكل صرامة . وهذه الوظائف التى يعدها غير صحيحة هى الوظائف الاستنباطية والتركيبية الجامعة . فالوظائف الاستنباطية تمثل محاولة لاستنباط مذهب عن « الواقع » من « مبادىء أولى » أو « مصادرات أولية » على نحو ما قام به الميتافيزيقيون العقليون (كديكارت وهيجل مثلا) . والوظائف الاستقرائية تنطوى على محاولة تكوين نظرة شاملة الى العالم عن طريق التأليف بين عناصر التجربة البشرية على طريقة لعبة القطع الخشبية التى تحدثنا عنها مرارا فى

(٣) أ . ج . آير : اللغة ، والحقيقة ، والمنطق .
A. J. Ayer : Language, Truth & Logic

الفصول السابقة . وبطبيعة الحال فان التجريبى يتعاطف مع هذه المحاولات الاستقرائية (لأنها على الاقل تبدأ بمعطيات تجريبية) أكثر مما يتعاطف مع المحاولات العقلية الاستنباطية عند مفكرين مثل هيجل . ولكن لما كانت هذه النظرة الاستقرائية الى العالم ذاتها تقتضى منا بالضرورة أن نتجاوز حدود التجربة ونصوغ تعميمات لا يمكن اختبارها بالملاحظة ، فان القضايا الميتافيزيقية التى نصل اليها بالاستقراء ليست آخر الأمر بأقل افتقارا الى المعنى القابل للتحقيق من قضايا العقليين . وباختصار ، فان التجريبية المنطقية تود تطهير الفلسفة من كل نشاط ميتافيزيقى أيا كان ، سواء أكان استنباطيا أم استقرائيا .

ومعنى ذلك أن الفلسفة ، كما يعرفها ويدافع عنها التجريبى المنطقى ، لها طابع منطقى لا تخرج عنه . فهى ليست نظرية أو مذهبا ، وانما هى نشاط – أعنى توضيحا للفكر . هذا الايضاح يتم عن طريق التحليل المنطقى للقضايا وتحليل معانيها وتراكيبها ، وصياغة قواعد لتحويل (أى لترجمة) العبارات ذات المعنى الى عبارات أخرى ذات معنى . ولما كان هذا يقتضى من الوجهة النظرية ايجاد لغة مثلى ، فان التجريبيين المنطقيين قد بذلوا جهودا كبيرة فى وضع المذاهب المنطقية الحديثة التى تستهدف هذا المثل الأعلى .

ولكن ما الذى نعنيه عندما نتحدث عن « تحليل القضايا من حيث تركيبها اللغوى » أو « صياغة قواعد للتحويل » ؟ ان أفضل طريقة لتفسير هذه التعبيرات هى أن نفحص رأى التجريبى بشأن العلاقة الصحيحة التى ينبغى أن تقوم بين الفلسفة والعلم . فلننتقل اذن الى هذا الموضوع . ان الفلسفة ، فى رأى التجريبية المنطقية ، ينبغى أن تكون هى نظرية العلم أو منطق العلم – أى انها هى التحليل المنطقى لمفاهيم العلم وقضاياه وبراهينه ونظرياته . فالمهمة الأساسية للعالم هى صياغة الفروض وتحقيقها ، أما المهمة التكميلية ، والتى لا تقل عن ذلك فائدة للفلسفة ، فهى كشف العلاقات المنطقية بين بعض هذه الفروض وبعضها الآخر ، وتعريف الرموز المستخدمة فيها . وهذا يعيد الى ذاكرتنا المناقشة التى أوردناها فى الفصل الثانى ، حين وصفنا الدور الأكبر الذى تسهم به الفلسفة فى العلم بأنه تحليل لمفاهيمه ومصطلحاته .

ومن شأن طبيعة هذا النشاط التكميلى الذى تقوم به الفلسفة ، أنها تجعل من المستحيل على الفيلسوف (فى الحدود المصرح له بها فى التجريبية المنطقية)، أن ينافس العالم ، ناهيك بأن يناقضه . ذلك لأن العلم يختص ببحث سلوك الأشياء ، وعباراته المتعلقة بهذا السلوك هى عبارات تجريبية تشير بطريق مباشر أو غير مباشر الى ملاحظات فى العالم الفيزيائى . أما عبارات الفلسفة فليست تجريبية ، وانما هى لغوية ومنطقية . ويلخص أ . ج . آير الفارق بينهما على هذا النحو :

وبعبارة أخرى ، فقضايا الفلسفة ليست واقعية ، وانما هى ذات طابع لغوى - أى انها لا تصف سلوك الموضوعات الفيزيائية ، أو حتى الذهنية ، وانما هى تعبر عن تعريفات أو عن النتائج الشكلية للتعريفات ٠ ذلك لأننا سنرى فيما بعد أن الصفة المميزة للبحث المنطقى البحت هى أنه يختص بالنتائج الشكلية لتعريفاتنا ، لا « بمسائل الواقع التجريبى » (٤) ٠

هل تلزم المادية عن التجريبية المنطقية ؟ هناك نتيجة رئيسية ثانية للتجريبية المنطقية ينبغى بحثها ، على الرغم من أن أفراد المدرسة ونقادهم ليسوا متفقين بشأنها ٠ هذه النتيجة ، بالاختصار ، هى : اذا كان التجريبى يشترط أن تكون كل القضايا ذات المعنى قابلة للتحقيق عن طريق الملاحظة ، أليس معنى ذلك أنه ، على الرغم من كل تبرئة من المذاهب الميتافيزيقية ، يقول ضمنا بنظرية ميتافيزيقية ، هى المادية ؟ لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن شرط التحقيق التجريبى الذى يدعو اليه ، يعنى التأكيد المستمد من الحواس ، وان كان نادرا ما يقول ذلك ٠ ولما كانت حواسنا لا تستجيب الا للظواهر الفيزيائية ، فهلا يعنى ذلك بالضرورة أن معيار الواقعية (أو « الدلالة » أو « المعنى ») فى المذهب التجريبى ، هو معيار ذو طابع مادى ؟ وبالاختصار، ألا تفترض التجريبية المنطقية ضمنا نظرة الى العالم تتميز بأنها ، مهما كانت دقتها وقدراتها على التحليل وتعمقها الابستمولوجى ، هى فى أساسها نفس المذهب المادى الذى كان يجد قبولا واسعا بين العلماء والفلاسفة المجددين خلال القرن التاسع عشر ؟ ٠

وعلى الرغم من أنه يكاد يكون من المستحيل أن نضبط التجريبى وهو فى غفلة الى حد يكفى لكى يعترف بأن نظريته فى المعنى بوصفها القابلية للتحقيق تنطوى على نتائج ميتافيزيقية ، فان بعض الأفراد البارزين فى هذه المدرسة ، كانوا على استعداد للأخذ بوجهة نظر يسمونها **بالفيزيائية** Physicalism ومع ذلك فانهم يفضلون كثيرا أن يعرضوا هذه النظرية على أنها نظرية فى اللغة والاتصال ، مما يجعلها تبدو معرفية أكثر منها ميتافيزيقية ٠ ولكن من سوء الحظ أن مفهوم الفيزيائية يرتبط ارتباطا وثيقا بالهدف الأكبر للتجريبية المنطقية ، وهو وحدة العلم ، ومن هنا كان لزاما علينا أن نزيد العرض الذى نقدمه تعقيدا ببحث المسألتين معا فى آن واحد ٠

المذهب الفيزيائى ووحدة العلم : أعلن التجريبيون المنطقيون منذ وقت مبكر أن هدفهم الرئيسى هو ضمان أساس عقلى راسخ للعلم ٠ وفضلا عن ذلك

---

(٤) المرجع السابق ٠

فقد توقعوا أن يؤدى هذا الأساس المتين (الذى يتحقق بالتحليل المنطقى لكل القضايا والمفاهيم ، سواء تلك المستخدمة فى العلوم وفى اللغة اليومية) الى ايجاد اطار لعلم موحد • ويعنى التجريبى بالعلم الموحد ، نسقا شاملا من المفاهيم والألفاظ المشتركة بين كل العلوم المختلفة ، دون أن ينفرد بها علم واحد أو اثنان فقط • مثل هذه اللغة تكون فى واقع الأمر لغة عالمية للعلم ، تتيح لنا الجمع بين عبارات تنتمى الى ميادين متباينة فى قضايا ذات معنى •
ويقدم الينا « أوتو نويرات Otto Neurath » ، وهو أحد مؤسسى التجريبية المعاصرة ، مثلا للحاجة التى يراها شديدة الى وجود نسق كهذا ، وهو النسق الذى يتيح لنا التنقل بحرية فى جميع أرجاء عالم المعرفة العلمية :

« أن اللغة العالمية للعلم تصبح مطلبا واضحا بذاته اذا ما تساءلنا : كيف يمكن استخلاص تنبؤات فردية معينة ، مثل « حريق الغابة سيخمد سريعا » • فلكى نفعل ذلك نحتاج الى جمل تنتمى الى مجال علم الأرصاد الجوية وعلم النبات، فضلا عنجمل تتضمن ألفاظ «الانسان» و «السلوك البشرى» • فمن الواجب أن نتحدث عن طريقة رد فعل الناس ازاء النار، وأى النظم الاجتماعية هى التى ستستخدم فى هذه الحالة • وهكذا فاننا نحتاج الى جمل من مجالى علم النفس وعلم الاجتماع • ولا بد أن يكون من الممكن الجمع بين هذه الجمل وغيرها فى استنباط تكون نهايته هى الجملة : « واذن ، فحريق الغابة سوف يخمد سريعا » (٥) •

وهذا يعنى أن التجريبية المنطقية تحاول صياغة طريقة للاتصال تؤدى بالفعل الى تحويل ما نسميه الآن « علوما » فحسب الى « علم » واحد • صحيح أنه يشيع بيننا الآن استخدام لفظ « العلم » وكأن لدينا بالفعل نسق موحد للفكر والمعرفة • ومع ذلك فان كل عالم (أى كل مشتغل فى ميدان علمى محدد) يعلم جيدا أنه لا يوجد حتى الآن بناء متكامل كهذا • ويرى التجريبى المعاصر أنه لا يمكن وجود علم شامل ما لم يتم ايجاد وسيلة فعالة للاتصال المتبادل بين الميادين الخاصة للعلم • فلا بد من أن تكون هناك لغة مشتركة ـ أى منطق مشترك ومجموعة من الرموز المشتركة ـ تتيح لنا أن نربط ، كلما دعت الحاجة ، بين مختلف أنواع القوانين بعضها ببعض بوصفها عناصر فى نسق واحد •

---

(٥) اقتبس هذا المثل : جورجن جورجنسن Joergen Joergensen فى « الموسوعة الدولية للعلم الموحد International Encyclopedia of Unified Science المجلد الثانى ، العدد ٩ صفحات ٧٦ ـ ٧٧ •

ولكن ماذا يكون طابع مثل هذه اللغة الشاملة الخاصة بالعلم الموحد ؟ ان المنطقى التجريبى يعتقد أنها لا يمكن أن تكون رياضية خالصة ، بغض النظر عن مدى قيمة الرياضيات بوصفها أداة علمية ٠ وانما هو يعتقد بدلا من ذلك أنها ينبغى أن تكون تطويرا وتهذيبا للغتنا التى نستخدمها بالفعل فى المواقف اليومية ٠ تلك هى « لغة الأشياء » التى نستخدمها فى الفيزياء والهندسة والحياة اليومية كلما تحدثنا عن أمور مادية ٠ فاذا بدأنا بهذه اللغة الجاهزة ـ والتى يفتقر استخدامها مع ذلك الى الدقة ـ كانت مهمتنا بعد ذلك هى أن نضع قواعد تكوين هذه اللغة وتحويلها حتى يصبح من الممكن التعبير عن جميع القضايا والمفاهيم فيها ٠ والغاية هنا ، كما هى فى جميع حالات توحيد العلم ، هى انقاص عدد النسق الاستنباطية الى الحد الأدنى ـ والمثل الأعلى لذلك هو انقاصها الى نسق واحد ٠ ولنستمع الى ما يقوله فى هذا الموضوع « رودلف كارناب Rudolph Carnap » ، الذى ربما كان أشهر ممثلى هذه الحركة :

> فى مناقشاتنا ٠٠٠ وصلنا الى الرأى القائل ان هذه اللغة الفيزيائية هى اللغة الأساسية فى كل علم ، وأنها اللغة العالمية التى تشتمل فى داخلها على مضمونات كل اللغات العلمية الأخرى ٠ وبعبارة أخرى ، فكل جملة فى أى فرع من فروع اللغة العلمية لها نظير فى جملة معينة فى اللغة الفيزيائية ، ومن ثم فان من الممكن ترجمتها الى اللغة الفيزيائية دون تغيير مضمونها (٦) ٠

وترى التجريبية المنطقية أن لهذه اللغة الشيئية ثلاث خصائص ، كل منها لازمة لكى تكون للعلم الموحد وسيلة اتصال فعالة ٠ ولا بد لنا من الاقتصار على عرض موجز لهذه الخصائص ، ولكننا حتى لو اقتصرنا على تعريفها وحده، لظهر هدف التجريبى واضحا ٠ كذلك سيتيح لنا هذا أن نفهم لماذا كانت اللغة الفيزيائية هى وحدها التى تفى بهذه الشروط ٠

ان لغة العلم الموحد كما تصوغها التجريبية المنطقية تتصف بأنها (أ) مشتركة بين الحواس intersensual (ب) ومشتركة بين الذوات intersubjective (حـ) وعالمية universal ٠ والمقصود بكلمة «مشتركة بين الحواس » هو أن من الممكن اختبار عبارات هذه اللغة عن طريق أكثر من حاسة واحدة من حواسنا ٠ ولهذه الصفة أهميتها ، لأننا نجد من الضرورى فى العلم أن نحدث تآزرا بين كيفيات تنتمى الى مجالات حسية مختلفة ٠ ولعل الأغلب هو أن نحتاج الى تحقيق التآزر بين معطيات بصرية ولمسية ، على الرغم من أن

---

(٦) رودلف كارناب ، الفلسفة وقواعد التركيب المنطقى
R. Carnap : Philosophy & Logical Syntax.

الجمع بين المعطيات البصرية والسمعية لا يكاد يقل أهمية عن ذلك فى اكتساب المعرفة · ومن هنا فلا بد أن تكون اللغة العلمية المثالية قادرة على التعبير عن هذا التآزر بترجمة احدى الكيفيات الحسية الى الأخرى بنفس الطريقة التى تحول بها « مرسمة التذبذبات oscilloscope » الموجات الصوتية الى صورة على شاشة · فعندما نستخدم مرسمة التذبذبات ، نحاول (من خلال لغة مشتركة بين الحواس) أن نحقق تآزرا بين عبارة « صوت من طبقة وجرس وارتفاع كذا » وبين عبارة فى اللغة الفيزيائية ، هى « تذبذب مادى له تردد أساسى مقداره كذا وترددات توافقية مقدارها كذا واتساعات مقدارها كذا» (٧) ، بعد ذلك نحقق هذا التآزر اللغوى تجريبيا بتحويل الصوت الى صورة عن طريق مرسمة التذبذبات ·

والمقصود بلفظ « مشترك بين الذوات » ، فى لغة التجريبية المنطقية ، هو الموضوعية ـ أى ان فى استطاعة عدة ذوات (أو أشخاص) أن يختبروا العبارة المراد بحثها · وهذا الشرط يبلغ من الأهمية فى العلم حدا لا يكاد يحتاج معه الى تعليق · بل ان من المتفق عليه عادة أن الموضوعية هى لب المعرفة العلمية · فما لم تكن المعطيات والنتائج المستخلصة من هذه المعطيات قابلة للمشاركة ، وما لم يكن من الممكن تكرار التجربة بواسطة كل المختصين فى الميدان بحيث تأتى بنفس النتائج ، لما كان لدينا علم · ومن هنا فان من الواضح أن أية لغة لا تتيح اتصالا كاملا مشتركا بين الذوات لا يمكن أن تكون لغة علمية لها قيمتها ·

أما صفة « العالمية » فالمقصود منها أن يكون من الممكن أن تترجم اليها كل عبارة واقعية (أى كل عبارة قابلة للتحقيق تجريبيا) · ويشمل ذلك القضايا العلمية والعبارات الواقعية المنتمية الى التجربة اليومية ، فضلا عن أى تجمع من الاثنين معا · وهنا أيضا ترى التجريبية المنطقية أن اللغة الشيئية فى العالم الفيزيائى هى وحدها التى يمكن أن تعد عالمية بحق ·

السلوكية المنطقية : من الواضح أنه لا بد من قدر كبير من البراعة من أجل ترجمة جميع مفاهيم علم النفس والعلوم الاجتماعية الى هذه اللغة الفيزيائيه· وبالنسبة الى شتى أنواع الظواهر الذهنية ، نجد أن من حسن حظ التجريبى أن علم النفس السلوكى قد مهد له هذا الطريق من قبل · والسلوكية مدرسة فى علم النفس تحاول تخطى الوعى وغيره من الظواهر الذهنية الخالصة عن طريق دراسة سلوك الأشخاص بدلا من تفكيرهم أو شعورهم أو أحلامهم او تذكرهم · وبعبارة أدق ، فان السلوكية ترى أن الوسيلة الوحيدة التى يصبح

---

(٧) انظر : جورجنسن ، المرجع المشار اليه من قبل ·

بها علم النفس علميا هى أن يقتصر موضوعه على ما يمكن ملاحظته بطريقة مشتركة بين الذوات · وهذا يعنى السلوك أو الفعل الظاهر ، وضمنه الكلام وغيره من أوجه النشاط التى تستخدم الرموز · ومن ثم فان السلوكى يدرس موضوعاته البشرية بنفس المنهج الذىيدرس به عالم النفس الحيوانىموضوعاته الحيوانية ــ أى بوضعهم فى مواقف سلوكية يمكن ملاحظتها ، وتسجيل استجاباتهم ·

ويرى التجريبى المنطقى (شأنه شأن السلوكى) أن الشىء الوحيد الهام فيما يتعلق بأى موضوع ، بشريا كان أم حيوانيا ، هو فى آخر الأمر سلوكه الفعلى · أما التفكير والشعور وما شاكلهما فلا يكون لهما معنى الا من حيث انهما يؤديان الى فعل من نوع ما · ولما كان هذا الفعل هو كل ما يمكن ملاحظته، وبالتالى كل ما يمكن التعامل معه علميا ، فلا بد لنا من التخلى عن محاولة سبر غور النفس أو دراسة « الذهن » بوصفه كيانا مستقلا عن الجسم وعن استجاباته ·

ويدعو المذهب التجريبى الى التوسع فى هذا المنهج السلوكى بحيث يطبق على كل العلوم المسماة بالعلوم «غير الفيزيائية» · وهم يقترحون لهذا الامتداد اسما هو « **السلوكية المنطقية** logical behaviorism » ، ويرون أنه سيكون عاملا هاما فى توحيد العلم · بل ان من الصعب أن نرى كيف يمكن تحقيق تكامل بين العلوم الفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية الا بالامتداد المتوسع للمنهج السلوكى ·

ولا يحاول التجريبى المنطقى أن يعلل نفسه بالأمل فى أن هذا التوحيد سيتحقق بسهولة أو فى وقت قريب ، ولكنه يثق بأنه سيكون من الممكن الاقلال من العدد الكلى للمفاهيم المنفصلة التى تلزم الآن للعلوم المختلفة · ولقد حدث تقدم فى هذا الاتجاه ، ولا سيما فى ميدان تلك العلوم التى يطلق عليها اسم العلوم المشتركة (أو المزدوجة) hyphenated Sciences كالفيزياء النفسية ، والكيمياء الحيوية ، والفيزياء الحيوية ، وعلم النفس الاجتماعى ، وما شاكلها · ويرى التجريبى أنه على حين أن العالم يبحث عن المعطيات التى تضفى على هذا التكامل دلالة ، فانه يقوم خلال ذلك بعملية تمهيدية لها أهميتها ، هى وضع لغة موحدة ومنطق مشترك يكونان هما الأداة الضرورية لأى علم شامل موحد بالمعنى الصحيح ·

الميتافيزيقا فى مقابل التجريبية : هل هناك حل ممكن ؟

اذا لم يكن الطالب شاعرا بشىء من الحيرة بعد انتهائنا من هذه الفصول الثلاثة المتعلقة بمسائل ميتافيزيقية ، لكان ذلك شيئا يدعو الى العجب ، ذلك

لأن العرض الذى قدمناه للخلافات التى تفرق بين الواحديين والثنائيين والتعدديين كانت دون شك محيرة بما فيه الكفاية ، أما أن يقال للطالب فى هذا الفصل ان كل هذه الخلافات ، فضلاً عن المفاهيم التى تتركز هذه الخلافات حولها ، كلها أمور لا معنى لها ، فلا شك فى أنه أمر يزيد الطين بلة ! وربما تمنى الطالب أن نكون قد عرضنا التجريبية المنطقية أولا ، ما دام ذلك كان ، على الأرجح ، كفيلا بأن يجعل الفصول الأخرى الخاصة بالميتافيزيقا غير ضرورية ٠

وقد يبدو لأول وهلة أننا نواجه هنا اختيارا بين أحد أمرين : اما أن توافق على آراء التجريبى ونرفض الميتافيزيقا ، واما أن نرفض التجريبية المنطقية ٠ وهناك مفكرون ضمن التجريبيين وخصومهم ، يؤكدون أن التضاد بين الحلين السابقين بسيط قاطع ٠ وبالفعل كان الكثيرون من المعسكرين معا على استعداد لاتخاذ احدى الخطوتين ، مؤكدين أنه لا سبيل الى التوفيق بين الأمرين ٠

غير أن مؤلف هذا الكتاب لا يعتقد أن هذين الأمرين متنافران ويؤدى كل منهما الى استبعاد الآخر على النحو الذى صورا به ، ومن ثم فانه لا يرى ضرورة للاختيار بينهما على أساس « كل شيء أو لا شيء » ، ذلك لأنه ، على حين أن من الصحيح أن أى شخص يحترم عقله لا يستطيع أن يتجاهل التجريبية المنطقية وكل الحركة الوضعية التى يلخصها هذا المذهب ، فان هذا لا يحتم علينا الانتقال الى الطرف المضاد الآخر والذهاب مع التجريبى الى حد رفض الميتافيزيقا كلية ٠

ففى الوقت الذى بدأت فيه التجريبية المنطقية ، لأول مرة ، توطد مركزها بوصفها حركة فلسفية فى العشرينيات من هذا القرن ، كان من الممكن استبعادها على أنها بدعة زائلة فى مجال الفلسفة ، وربما على أنها ناتج عرضى لنزعة الشك وخيبة الأمل التى أعقبت الحرب العالمية الأولى ، أو تعبير عن زهو مبالغ فيه بانجازات العلم الحديث ٠ غير أن هذا الاستبعاد الفورى لم يعد الآن ممكنا، اذ ان الحركة الآن فى جيلها الثانى ، ولها مكانة هائلة فى نفوس المفكرين الشبان فى أوروبا وأمريكا معا ٠ ولو قمنا بتعداد للتجريبيين من بين الفلاسفة العاملين الآن ، أو الذين توفوا منذ عهد قريب ، لوجدنا أنهم يمثلون حوالى ثلث الفلاسفة المعاصرين من ذوى الأهمية ، على حين اننا لو توسعنا فى التعداد بحيث نرجع به الى الوراء لكان يشتمل على عمالقة مثل هيوم ، ومثل «كانت» (فى بعض نواحى تفكيره) ٠ وعلى الرغم من أنه كانت هناك فى الماضى مدارس تقوم على نزعة الشك وعلى التحليل الدقيق ، كانت تبدو هدامة للفلسفات القائمة ، فان وضع التجريبية المنطقية يختلف تماما عن وضع الحركات السابقة التى يمكن مقارنتها بها ٠ فالحركة المعاصرة لها دعائم عقلية أقوى بكثير من

الحركات السابقة عليها ، وارتباطاتها بالعلم أوثق بكثير • كذلك فان تطور علم المعانى ، والاتجاهات الحديثة فى المنطق ، والتغيرات فى العلوم الرياضية ، كل ذلك قد زودها بأدوات تحليلية ادق بكثير مما كان متوافرا من قبل فى أى وقت •

والواقع ان من العوامل التى ساعدت على زيادة قوة التجريبية المنطقية ، براعتها فى تصحيح ذاتها • فقد اتاح لها ذلك تجنب الفخ القاتل الذى تقع فيه كثير من الحركات المتطرفة : وهو الاتجاه الى التطرف المتزايد ــ اى الزحف مسافات أطول وأطول على رجل صناعية عقلية ، ان جاز هذا التعبير ــ الى أن يجىء وقت لا يظل فيه يتمسك بالحركة الا المتعصبون والمتحيزون المتطرفون • أما التجريبية المعاصرة فقد سارت فى الاتجاه المضاد ، وتخلصت من الانحياز المتطرف والتعصب الذى كان يلازمها فى البداية ، وعملت باستمرار على توسيع قاعدتها • وقد أتاح لها ذلك أن تزيد من عدد المنتمين اليها ، وأن تقوى نفوذها ، مما جعل من الضرورى على نحو متزايد أن تعمل لها المدارس الأخرى حسابا • وهكذا فان هذه التجريبية الوضعية المعاصرة ، بوصفها اتجاها أكثر منها بناء فكريا متكاملا ، تبدو اليوم عضوا جديدا أضيف بصفة دائمة الى أسرة الفلسفة ، يتعين على الأعضاء الآخرين أن يعيشوا معه ، راضين كانوا أم كارهين •

هل ينبغى استبعاد الميتافيزيقا ؟ وماذا نقول عن البديل الآخر ، الذى ينطوى على استبعاد كل تأمل ميتافيزيقى بوصفه شيئا لا معنى له ؟ اننا كثيرا ما نجد أناسا يدافعون عن النشاط الميتافيزيقى على أساس أن له تراثا طويلا ، أى على أساس أنه كان على الدوام جزءا لا يتجزأ من الفكر الفلسفى • ومن ذلك يستدل عادة على أننا اذا ما شئنا تحريم الميتافيزيقا تحريما تاما ، فان الأكثر من ذلك أمانة ، من الوجهة العقلية ، أن نتخلى عن لفظ « الفلسفة » بأكمله •

غير أن الحجة المرتكزة على التراث لا تلقى فى العادة قبولا لدى الأمريكيين، ولا سيما الشبان منهم ، الذين يقول أغلبهم ــ على الأرجح ــ انه اذا اتضح أن علما وقورا كالفلسفة ، ونشاطا تقليديا موروثا كالتأمل الميتافيزيقى ، قد فقدا قيمتهما ، فمن الواجب الالقاء بهما فى سلة المهملات • ولكننا حتى لو وافقنا على هذا الاتجاه الأمريكى المألوف ، الذى يقول بوجوب استبعاد أى شىء يفقد قيمته (وهو اتجاه لا يعارضه مؤلف هذا الكتاب) ، فان هذا لا يكاد يكون حلا للمشكلة • ففى اعتقادى أن الميتافيزيقا قد وجدت لتبقى ، على الرغم من كل ذكاء الهجوم التجريبى ، وذلك للسبب الارسطالى الذى أشرنا اليه مرارا فى فصول سابقة ، وهو أننا ــ سواء أردنا ممارسة النشاط الميتافيزيقى أم لم نرد ، (وهو تعديل طفيف لصيغة أرسطو الأصلية) ــ لامفر لنا جميعا من أن نكون ميتافيزيقيين من نوع ما • اننا قد نتمكن من تجنب بعض التعقيدات والعقد التى وقع فيها التفكير الميتافيزيقى التقليدى ، ولكننا لا نستطيع أن

تتجنب أن يكون لنا رأى فى طبيعة العالم الذى نعيش فيه · وقد نتمكن من تجنب استخدام لفظ « الحقيقة أو الواقع » ، (بالمعنى الشامل أو بدونه) ، ونرفض اضاعة وقتنا سدى فى مناقشة طابعه النظرى ، ولكننا لا نستطيع أن نتجنب السلوك وكأن هناك أمورا معينة — أى جوانب معينة لعالمنا — هى أكثر حقيقة بالنسبة الينا (وهى قطعا أكثر دلالة) من غيرها · غير أن هذا يعنى اتخاذ موقف ميتافيزيقى ضمنى من نوع ما ، « سواء شئنا أم لم نشأ » · فأكثر التجريبيين المنطقيين اتساقا لم يفلح فى اقناع أى شخص ، ما عدا زملاءه من التجريبيين على ما يبدو ، بأنه ينجح تماما فى تجنب اتخاذ وجهة نظر ميتافيزيقية ·

حل ممكن : يبدو أن حل هذه المشكلة هو الاعتراف بحتمية النشاط الميتافيزيقى ، ولكن مع تضييق نطاق الميتافيزيقا المنهجية ، ان جاز هذا التعبير، وهذا أمر يمكن تحقيقه اذا أبينا الاعتراف بأى زعم قد يدعيه أى مفكرميتافيزيقى مغرور بأنه قادر على اثبات الحقيقة أو تأكيد الوقائع بالمعنى الذى يفعل به العلم ذلك · كذلك ينبغى أن نرفض بشدة أى ادعاء قد تزهو به الميتافيزيقا بشأن يقينية قضاياها . وكذلك أية مطالبة لها بأن نحكم على قضايا بمنطق « أعلى » يتجاوز التجربة ، ويختلف عن المنطق الذى نستخدمه فى المجالات الأخرى للغة · وبالاختصار ، فمن الواجب أن نقنع المفكرالذى تكون اهتماماته جامعة أو تركيبية ، لا تحليلية ، بأن يعترف بأن لنظرته الى العالم نفس المركز الابستمولوجى الذى نعزوه الى نظرة الشاعر أو الروائى أو الفنان الى الواقع· فلنا الحق فى أن ننظر الى المذهب الميتافيزيقى على أنه فى أساسه عمل فنى — هو بالطبع أقرب الى الطابع العقلى من معظم نواتج الخلق الفنى ، وهو قطعا أكثر اعتمادا على المنطق والاستدلال الدقيق ، ولكنه يظل فى أساسه تفسيرا شخصيا لتجربة بشرية لا تقل ذاتية عن تجربة الفنان · وقد تكون لمثل هذا المذهب ، شأنه شأن أى عمل فنى كبير ، دلالة عالمية شاملة ، وقد يكون مقنعا الى أبعد حد · وهكذا ففى وسعنا أن نمجد الميتافيزيقى لقدرته على الاستبصار وقوته الخلاقة ، وبراعته من حيث هو مهندس عقلى · ولكننا لسنا مضطرين الى قبول ما يدعيه لآرائه من حقيقة ، على نفس النحو الذى تقبل به ادعاءات العالم (بل يبدو لى أن دراسة التجريبية المنطقية تثبت لنا أننا لا نستطيع قبول ادعاءات الميتافيزيقى هذه) ·

فهل يؤدى ذلك الى جعل العبارات الميتافيزيقية عبارات لا معنى لها ؟ من الواضح أنه يؤدى الى ذلك اذا قصرنا فكرة المعنى على مايمكن تحقيقه تجريبيا· ولكن هذا يؤدى أيضا الى وضع الميتافيزيقى فى صحبة رفاق من مستوى رفيع الى حد ما ، ما دامت كتابات الأدباء الفنانين والمفكرين الدينيين هى كذلك كتابات لا معنى لها · ومع ذلك ، فلما كان معظم الناس يظلون على اعتقادهم بأن هذه العبارات غير القابلة للتحقيق لها معنى كامل ، فان التجريبى المنطقى

يبدو فى مركز ذلك الذى يريد شرب البحر جافا · فهو بلا شك يظل ملتزما حدوده المشروعة عندما يختار تعريف المعنى على أســاس التحقيق التجريبى وحده ، ولكنه قطعا ينتمى فى هذا الصدد الى الأقلية ·

ولنقل أخيرا اننا ينبغى أن نشكر التجريبى المنطقى لأنه زودنا بســـلاح فعال نتحرر به من الادعاءات المفرطة التى يزعم بها الميتافيزيقيون واللاهوتيون بلوغ الحقيقة · كذلك أعتقد أننا ينبغى أن نشكر له تذكيره ايانا بأن المعرفة العلمية هى أكثر المعارف التى نستطيع بلوغها وثوقا — بل انها تكون فئـــة قائمة بذاتها من حيث الادعاءات المشروعه للمعرفة · ولـكن لمـا كان التـأمل الميتافيزيقى هو على ما يبدو صفة دائمة من صفات الطبيعة البشرية ، فيبدو أن الأحكم هو الاعتراف بهذا الميل والاحتفاظ به فى حـدود النظام ، عن طريق النقد والتحليل (ولا سيما التحليل اللغوى ، الذى يبرع فيه التجريبى المنطقى الى أبعد حد) ، بدلا من أن نحـاول استئصال ما لا يمكن استئصاله · وأنا شخصيا لا أرى أن الميتافيزيقا أحق من الشعر والفن بأن تستبعد من مجتمع الناس الطيبين · ولكنى أيضا لا أرى ما يدعونا الى السماح لواضعى المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية بأن يدعوا بأنهم ، لمـا كانوا يتعاملون مع عموميات ، ويصدرون عبارات اخبارية تماثل من الناحية اللغوية عبـارات العلم ، فمن الواجب أن ننسب اليهم ، من الوجهة المعرفية ، نفس الفضل الذى ننسبه الى العالم · فالتجريبى قد علمنا كيف نتحرر من هذا الوهم ، ومن الروح القطعية التى ترتبت عليه فى كثير من الأحيان ، وليس هذا بالفضل الهين ·

الفصل الثاني عشر

الأخلاق : ماذا ينبغي أن نفعل

من الممكن النظر الى الفلسفة باحدى طريقتين : فاما أن تعد نشاطا عقليا منعزلا واما أن تعد مرشدا فى الحياة • أما الطريقة الأولى فلها مزايا متعددة، اذ أننا لو نظرنا الى الموضوع على هذا النحو لكنا أقل تعرضا لأخذ بحثنا أو اجاباتنا أو أنفسنا مأخذ الجد الزائد عن حده ، بل اننا نستطيع عندئذ أن نكون أكثر موضوعية وتنزها فى تحليلاتنا العقلية ، وتكون نظرتنا اليها أقرب الى نظرة العالم الى مشكلاته فى المعمل • ولو مضينا فى بحثنا بهذه الطريقة الأكثر موضوعية ، لكان احتمال وصولنا الى نتائج تتفق مع الطبيعة الفعلية للأشياء أقوى مما لو جعلنا الفلسفة بديلا للعقيدة واتخذناها مرشدا فى الحياة • فلو أقبلنا على الفلسفة من وجهة النظر الثانية هذه ، لكان هناك الدوام احتمال فى أن تتلون الصورة التى نكونها عن الواقع بلون مستمد من آمالنا ومخاوفنا • ففى هذه الحالة قد تتدخل قلوبنا فى عمل عقولنا ، وعندما ننتهى من تكوين نظرتنا الى العالم فقد لا تكون النتيجة الا اسقاطا لطبيعتنا البشرية ، بما تتميز به من عناصر قوة وضعف ، على شاشة الكون •

وعلى الرغم من أننا لن نحاول الحكم على هاتين الطريقتين فى النظر الى الفلسفة ، فمن الواجب أن نشير الى أن تعارض الموقفين اللذين تؤديان اليهما يدفع كلا منهما الى تركيز اهتمامها على فرع مختلف من فروع الفلسفة ، تتخذ منه محورا لنشاطها العقلى • فاذا نظرنا الى الفلسفة على أنها نشاط نظرى قبل كل شيء لكان الأرجح أن نولى تفكيرنا شطر المشكلة الابستمولوجية الميتافيزيقية • أما المدرسة التى تتخذ من الفلسفة مرشدا فى الحياة فتركز تفكيرها ، الى حد بعيد ، فى المشكلة الأخلاقية ، وهى : ما الحياة الخيرة ؟ فهذه المدرسة لا ترى للبحث الميتافيزيقى قيمة كبيرة ما لم يسفر عن « فلسفة فى الحياة » — أى عن نوع من المذهب الأخلاقى المحدد المعالم • وفى مقابل ذلك ، نجد أن أولئك الذين يمارسون النشاط العقلى بدافع الرضا الذى يبعثه فيهم هذا النشاط فى ذاته ، ينظرون الى الأخلاق على أنها خاضعة للابستمولوجيا (نظرية المعرفة) والميتافيزيقا • وهكذا فانهم أقرب الى القول بأن أهمية أى مذهب أخلاقى ودلالته تتوقف على صحة الموقف الميتافيزيقى الكامن من ورائه •

ولقد قدمنا فى الفصول السابقة من عناصر الميتافيزيقا ونظرية المعرفة ما يكفى لاعطاء الطالب الذى يفضل النظر الى الفلسفة على أنها وسيلة عقلية لقضاء الوقت ، مادة غزيرة لنشاطه النظرى · ولذا فاننا سننحاز فى هذاالفصل وفى الفصلين التاليين الى المجموعة ذات الاتجاه الأخلاقى ، ونذهب معها الى أن الهدف الرئيسى للفلسفة هو انارة طريقنا ونحن بسبيل البحث عن الحياة الخيرة ·

مشكلة الخير

ينطوى ميدان الأخلاق على تعقيدات ملحوظة : اذ أن المشكلة لا تقتصر على وجود وجهات نظر متعارضة عديدة ، بل اننا نجد أيضا فئات كثيرة مختلفة ، وخطوط تقسيم متقاطعة ، ونقاط ارتكاز تبدو منعدمة الصلة بعضها ببعض · وهكذا يكون من العسير فى كثير من الأحيان تصنيف المواقف المختلفة ، أو مقارنتها بعضها ببعض · وقد نصادف آراء ليست لها علاقة واضحة بعضها ببعض ، من حيث ان كلا منها ليس مضادا للآخر ولا مكملا له · بل ان نقطتى الارتكاز اللتين اعتمدنا عليهما منذ البداية ، وهما المذهب الطبيعى والمذهب المثالى ، لا ترشداننا فى هذا الميدان بالقدر الذى كنا نتوقعه منهما ·

ومن الأسباب التى يرجع اليها هذا الخلط ، وجود تقسيم فى ميدان الأخلاق يتصف بأنه أساسى من جهة ، ولكن يصعب وصفه أو الاحتفاظ به من جهة أخرى · فمن الممكن ، من جهة ، النظر الى الأخلاق على أنها فرع للدراسة المنظمة للقيمة · وفى هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هى : ما طبيعة « الخير » ؟ ومن الممكن ، من جهة أخرى ، أن ننظر الى الأخلاق على أنها دراسة الالزام ، وفى هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هى طبيعة « الواجب » ومصدره · وسوف نقدم فى الفصلين اللذين نبدؤهما الآن تحليلا لهاتين المسألتين ، مع تقديم الاجابات الرئيسية عنهما · وسيكون من الضرورى لنا ، توطئة للقيام بهذا التحليل ، أن ندرك النتائج الرئيسية التى تترتب على كل من هاتين المسألتين ·

المشكلتان الرئيسيتان فى ميدان الأخلاق : يبدو من الواضح أن الطريقة الأولى ـ من بين الطريقتين السابقتين فى النظر الى الأخلاق ، وهى التى تبدأ بفكرة القيمة ، ستكون معنية بكشف ما ينبغى السعى اليه ـ أى ما هو خير ، أو ما له قيمة · فهى ستدرس أهداف السلوك أو غاياته المثلى · أما طريقة النظر الى الأخلاق من خلال نظرية **الالزام** فستكون معنية بمشكلة ما ينبغى عمله ـ أى بالطريقة التى ينبغى ان نعمل بها على تحقيق هذا « الخير » او هذه « القيمة » · وعلى الرغم من ان هذه المشكلة الثانية تبدو اقرب الى الطابع

العملى المباشر من الأولى ، وبالتالى تعد أهم بكثير فى نظر الشخص غير المتخصص عادة ، فان الفيلسوف كثيرا ما يشعر بميل أقوى الى المشكلة الأولى ، وهى البحث عن « الخير » • وهو يدلل على ذلك بقوله : كيف نستطيع أن نعرف ما ينبغى عمله ، ما لم نكن قد حددنا ما نحن بسبيل البحث عنه ؟ أليست **الغايات** أهم من **الوسائل** ؟ ولما كانت الغايات موضع البحث ، فى الأخلاق ، هى الأهداف النهائية للحياة البشرية ، فأى مشكلة يمكن أن تكون أهم من الوجهة العملية من تلك المتعلقة بنظرية القيم ؟ وعلى أية حال ، فان المفكر الأخلاقى يتساءل ، آخر الأمر ، سؤالين : **ما** الذى نحيا من أجله ؟ **وكيف** ينبغى أن نحيا ؟ والسؤالان متداخلان بالطبع ، ولكن كلما كان الخط الفاصل بينهما أقوى ، كان تحليلنا لهما أوضح •

اننا عندما نصدر أحكاما تقويمية value judgments انما نقوم بنشاط من أهم أوجه النشاط العقلى عند الانسان وأكثرها شيوعا • وعلى الرغم من أننا قد لا نكون منحازين عن وعى لأية نظرية من النظريات المتعددة فى القيمة، التى سنعرض لها بعد قليل ، فلا تكاد توجد لحظة واحدة من لحظات حياتنا اليقظة ، لا نجد فيها أنفسنا قائمين باصدار حكم كهذا ، أو بعمل شىء نحقق به حكما سبق لنا اصداره • والواقع أن معظم القرارات التى نتخذها فى حياتنا ، حتى القرارات التافهة ، تمثل أحكاما تقويمية صريحة أو ضمنية ، فمعظم القرارات مبنية على أحكامنا على أشياء معينة بأنها طيبة أو رديئة ، مرغوب فيها أو غير مرغوب فيها • وحتى عندما نستخدم اللفظ الأساسى فى التقويم ، وهو اللفظ « خير » ، على أنحاء متباينة ، كما فى قولنا «العدالة خير» و « حفلة الأمس خير من حفلة اليوم » ، فان مضموناته المعيارية أو التقويمية تظل موجودة • ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد الفيلسوف يبدى كل هذا الاهتمام بمشكلة الخير •

رأيان فى طبيعة الالزام : وصفنا من قبل مشكلة الالزام بأنها تبدو أقرب الى الطابع العملى المباشر من مشكلة « الخير » ، غير أن مفهوم الالزام بأسره أصعب مما يتوقعه المبتدىء فى دراسة الفلسفة • والواقع أننا لو كنا نعنى « بالالزام » أو الوجوب Ought » حالة مشروطة فحسب ، لما انطوى الأمر على صعوبة خاصة • ذلك لأنه لو كان كل ما نعنيه هو أنك **اذا** أردت تحقيق غايات معينة ، فعندئذ **يجب** عليك أن تفعل كذا وكذا ، لكانت المشكلة التى أمامنا مشكلة بسيطة تتعلق بالوسائل والغايات • ولكن الذى يحدث فى كثير من الأحيان هو أننا نستخدم معنى « الوجوب » بمعنى غير مشروط ، فنقول « ينبغى لك أن تؤدى واجبك ! » — لا لأنك تسعى الى ارضاء المجتمع ، أو ارضاء ضميرك ، أو زيادة فى مرتبك ، بل لمجرد كون المسألة متعلقة بالتزام أخلاقى • فضلا عن ذلك ، فينبغى عليك أداء الواجب بغض النظر عن أية منافع أو أضرار شخصية قد تنجم عنه •

فعندما تستخدم كلمة الالزام بهذا المعنى المطلق غير المشروط ، نجد أنفسنا على الفور ازاء مشكلة من أعقد مشكلات الفلسفة · ذلك لأن فى وسع الشكاك دائما أن يتساءل : « لماذا كان ينبغى على أن أقوم بواجبى . وبخاصة عندما لا تكون فى ذلك راحتى ؟ » أما بالنسبة الى الفيلسوف ، فلا يكفى أن نرد عليه بقولنا « هذا ما ينبغى لك عمله ، لا أكثر ولا أقل » · فلا بد للشخص المفكر أن يواجه، عاجلا أو آجلا ، تلك المشكلة التى هى أصعب المشكلات الأخلاقية جميعا ، وأعنى بها ، من أين تأتى قوة الالزام الخلقى — أو كما يصوغها البعض « من أين تأتى « وجوبية » الواجب ؟ ان أى الزام يتضمن ضرورة قيام شخص ما بعمل شىء ما · فما مصدر هذه الضرورة ؟

فى هذا الفصل ، والفصل التالى ، سوف نبحث فى هذه الأوجه المتعددة للمشكلة الأخلاقية · ومن واجبنا أن نتذكر ، ونحن ماضون فى بحثنا ، أنه ، مهما يكن مقدار تعقد المشكلات ، أو مدى الطابع النظرى الذى ستتخذه المناقشة ، فان محاولتنا ستنصب على الاجابة عن أهم المشكلات العملية للانسان وأعمقها وأشملها ، وأعنى بها : ما «الحياة الخيرة» ؟ ومن سوء الحظ أنه ليس من الممكن الاتيان باجابة لهذا السؤال تبلغ من البساطة حدا يعادل ما له من أهمية · ولكن لما كان الأمر هنا متعلقا بتلك المشكلة الأساسية ، أعنى مشكلة ما ينبغى أن نصنعه بحياتنا ، فليس لنا أن نتوقع أن نهتدى الى اجابة واحدة بسيطة عليها ·

ما مركز « الخير » فى الكون ؟

ان أول خلاف رئيسى يثار حول مشكلة « الخير » أو « القيمة » هو الخلاف المتعلق بمركز الخير : فهل للخير وجود موضوعى مطلق ؟ وهل هناك « خير » بالمعنى العام ، أم هو دائما نسبى تبعا لرضا فرد معين أو تفضيله ؟ وهل هناك أحكام تقويمية شاملة ، تسرى على كل الناس فى كل مكان ؟ وهل هناك شىء ينعقد اجماع الناس كلهم ، بغض النظر عن زمانهم أو مكانهم أو جنسهم أو حضارتهم ، على وصفه « بالخير » ؟ ، أم أن لكل شخص ، فى نهاية الأمر ، نظاما فرديا ، وربما مزيدا ، من القيم ؟ ان كل شخص يبدو أنه يحدد ، عن وعى أو دون وعى ، ما يعده ذا قيمة فى العالم ، وما يود أن يقضى حياته محاولا بلوغه · فهل هناك أية معايير موضوعية نستطيع أن نحكم بها على نظام القيم هذا الذى تنطوى عليه أفعاله ؟ أم أن عبارته المجردة « اننى أجد س خيرا » هى الكلمة الأخيرة التى يمكن أن تقال فى الموضوع ؟

الرأى التقليدى : كان الاعتقاد بأن القيم موضوعية ، توجد خارج أذهاننا بوصفها جزءا من الكون ، هو الرأى السائد فى الفكر الغربى ، ولذا فسوف

نبدأ ببحثه • ويبدأ أنصار هذا الرأى برهانهم على موقفهم بأن يشيروا الى أن بعض القيم تبدو موجودة بالنسبة الى جميع الأشخاص ، ومهما تفاوتت هذه القيم فى البداية ، فان زيادة التعود والتفكير النقدى تؤدى الى تقريبها رويدا رويدا نحو معيار مشترك • فالأشخاص الذين لهم مستوى ثقافى أو حضارى متقارب ، يتفقون فيما بينهم اتفاقا أساسيا حول الأفعال التى تعد خيرة والأشياء التى تعد قيمة ، حتى ولو كانت تفصل بينهم أوسع المسافات أو أطول العهود الزمنية • وثانيا ، يلاحظ أن هناك فى كثير من الأحيان اتفاقا ضمنيا من وراء الفروق الظاهرية يفوق ما يتصوره الكثيرون • ولنضرب لذلك مثلا : (١) فقناصة الرءوس فى بورنيو يبدون خاضعين لنظام أخلاقى متناقض تماما مع النظام الذى يخضع له أحد أفراد مذهب « الكويكرز » (المرتعدين) المسيحى • ولكن لو فكر الهمجى فى السبب الذى يجعل قتل عدوه « خيرا » لكان من الأمور شبه المحتومة أن يصل الى أن قيمة هذا الفعل ترتكز على كونه يساعد على تقوية أواصر الوحدة القبلية ، التى تقتضيها ظروف الحياة القبلية عادة • وهكذا يكون هذا الفعل اسهاما فى الخير المشترك للجماعة ، ما دام يؤدى الى تحقيق مبدأ أخلاقى مثل « مراعاة مصلحة القبيلة خير » • أما الشخص المنتمى الى جماعة « الكويكرز » فانه يحكم على نفس الفعل الخاص بأنه شر ، غير أن أساس حكمه أو مبدئه واحد ـ وأعنى به مراعاة مصلحة الجماعة • ولاشك أن الفارق بينهما يكمن فى مدى مفهوم «الجماعة» أو نطاقه• فهو بالنسبة الى الهمجى يعنى قبيلة صغيرة ، على حين أنه بالنسبة الى « الكويكرز » أو من يؤمن بالمجتمع الدولى ، قد يكون هو الجنس البشرى كله• وهكذا ينطوى الحكمان معا على أساس أخلاقى واحد مشترك ، مهما يكن اختلاف الأساس السوسيولوجى (المتعلق بعلم الاجتماع) • فكلاهما يجعل القيمة فى مصلحة المجموع ، وكلاهما يسعى الى تحقيقها •

ويعتقد المؤمن بالنظرية الموضوعية فى القيمة أن التحليل الكافى يمكن أن يكشف عن هوية مماثلة للمبادىء الأخلاقية ، تكمن من وراء كل اختلافات السلوك • وهكذا نجد « جوشيا رويس Josiah Royce » ، الذى ربما كان أبرز مثالى ظهر فى أمريكا ، يدعو الى «فلسفة للولاء Philosophy of loyalty» تعزى فيها قيمة عليا لكل مظهر من مظاهر الولاء ، بغض النظر عن موضوع هذا الاخلاص • فالأمر الأخلاقى الأسمى عند رويس هو «ليكن ولاؤك للولاء» •

---

(١) هذا المثل مقتبس من كتاب « أساسيات الأخلاق Fundamentals of Ethics » تأليف « ايربان Urban » ، الذى اقتبسه بدوره من كتاب « القيم الأخلاقية وفكرة الله .Moral Values & the Idea of God» تأليف « سورلى «Sorley» » •

ومن الواضح أن هذا الرأى يمثل محاولة للكشف عن المعيار الشامل أو الموضوعى للتقويم ·

ويرى أنصار النظرية الموضوعية فى القيمة أن «الخير» كامن فى موضوعات أو مواقف معينة ، وأننا نقدر هذه المواقف أو نرغب فيها نظرا الى ما فيها من جاذبية لنا (٢) ففى مثل هذا المذهب تكون كل أحكام القيمة ، قبل كل شىء ، وصفا لما نكشفه فى الموضوعات أو الحوادث ، وتصبح القيمة ذاتها صفة تجتذب تفضيلنا أو تطالب بتقديرنا · وهكذا يكون الحكم التقويمى فى أساسه وصفا لطبيعة الأشياء ، أى للواقع ذاته · وعلى هذا النحو تقيم النظرية الموضوعية صلة وثيقة بين الأخلاق (وعلم الجمال) وبين الميتافيزيقا ، اذ أن الخير يرتبط ارتباطا وثيقا بالواقع · بل ان الخير والواقع قد يصبحان فى مثل هذا المذهب شيئا واحدا ·

الرأى الذاتى : أما الرأى الذاتى فى القيمة ، الذى يرتبط بمبدأ النسبية ارتباطا وثيقا ، فيذهب الى أن الاختلافات فى الأحكام التقويمية من شخص لآخر ، ومن عصر لآخر ، هى اختلافات عميقة لها دلالتها الكبرى · ذلك لأن كل قيمة تبدو صادرة ، من وجهة النظر النفسية ، عن الشعور **بالرضا أو** الاشباع satisfaction فنحن نصف أى شىء يرضى أو يشبع حاجة من حاجاتنا ، أو يساعد على تحقيق مصلحة لنا ، بأنه «خير» أو « قيم » أو «مرغوب فيه» · وأعلى الأشياء قيمة هى تلك التى تشبع حاجاتنا على أفضل نحو ، أو ترضى حاجة من أقوى حاجاتنا · ويترتب على ذلك أنه كلما فقد الشىء أو الموقف قدرته على ارضائنا ، انعدمت قيمته أيضا · والواقع أن تجربتنا اليومية تثبت على الدوام وجود هذا التحول فى « القيمة » من شىء الى آخر ، ومن حب قديم الى حب جديد · وفى هذا الصدد يتحدث وليام جيمس عن « القدرة الطاردة للهوى الجديد » ، كما أن واحدا من أول الشعراء الأمريكيين وأهمهم ، وهو فيليب فرينو Philip Freneau (١٧٥٢ ــ ١٨٣٢) قد وصف التجربة البشرية الشاملة على هذا النحو :

بأعين ملهوفة نثبت أنظارنا ·
على ما يسر له خيالنا :
ولكنا عندما نمتلكه ،

---

(٢) وهذا يصدق أيضا على القيم الجمالية ، كما سنرى فى فصل تال · وفى هذه الحالة الأخيرة يقال ان الجمال كامن فى الموضوع ذاته ، ومن ثم ففى امكاننا صياغة معايير موضوعية للجمال بنفس الطريقة التى يمكننا بها وضع معايير موضوعية للخير ·

يقضى امتلاكنا على الشىء وعلى لهفتنا معا ٠
ان القبعة التى كانت تخفى شعر « بليندا » ،
كانت فى وقت ما قرة عينها ،
أما الآن فقد رمتها ، فى مكان لا تعرفه ،
وتخلت عنهـا ، لسبب لا تعلمه ٠

كل هـذه أمور يتخـذ منها صاحب النظرة الذاتية شـواهد على أن القيمة لا توجـد الا فى أذهاننا ، فالحـكم التقويمى ليس ايضـاحا لصفات كامنة فى الأشياء ، تجعلها خيرة أو مرغوبا فيها لذاتها (وهـو قطعا ليس وصفا للواقع الموضوعى) ، وانما هو مجرد تعبير عن **تفضيل** ٠ وهـذا التفضيل فى نهـاية الأمر هو دائما تفضيل شخصى ٠ فهو اعلان عما أحبه **أنا ذاتى** وأجـده خيرا ، وعما يرضى رغبتى أو مصلحتى الخاصة ٠ بل ان أحكامنا تتغير دائما حتى فى مجال التفضيل الشخصى هذا ٠ فلا حاجة بالمرء الى أن يكون متشائما ساخرا لكى يقول ان كل أحكامنا التقويمية لا تعبر فقط عن تفضيل شخصى ، وانمـا تمثل تفضيلا مرهونا باللحظة وحدها ، ومعرضا للتغير دون سابق انذار ٠ وان أى « خـير » انما هـو بالضرورة تجـربة لفرد ما ، وعنـدما تتفق مجموعة من الأشخاص على قيمة أية تجـربة ، فلن تكون لدينـا مع ذلك الا مجموعة من التجارب **الفردية** التى يحـكم عليها بأنها خير ٠ وهكذا فان صـاحب النظرة الذاتية لا يعرف القيمة بأنها كامنة فى الأشياء أو المواقف ، وانما يعرفها بأنها كل ما يشبع رغبة أو حاجة أو مصلحة ٠

هل يوجد خير مطلق ؟

هناك خـلاف آخـر وثيق الصلة بهـذه المناقشة التى تدور بين النظريتين الموضوعية والذاتية فى القيمة ، هو الخلاف بين المعيارين المطلق والنسبى للخير ٠ هذا الخلاف الثانى كان من الوجهة التاريخية أهم من الأول ، لأنه يتصل اتصالا وثيقا بالنظرية القانونية والسياسية ، فضلا عن التفكير الدينى ٠ ولمـا كانت النظرة المطلقة هى الرأى « الرسمى » للحضـارة الغربية طوال الجزء الأكبر من تاريخها ، ولما كان من الواضح أن الاتجاه النسبى المتزايد فى أيامنا هذه انما هو تمرد على هذه النظرة التقليدية ، فسوف نبدأ ببحثه أولا ٠ وعلى الرغم من أن المعركة بين النظرتين المطلقة والنسبية تمتـد الى جميع أنواع الأحكام التقويمية ، فسوف نقتصر هنا على مناقشتها فى المجال الأخلاقى وحده ٠

وجهة نظر المذهب المطلق : يمكن التعبير عن موقف صاحب المذهب المطلق، باختصار ، بأنه يرى أنه لا يوجد الا معيار واحد (أو فى حالة الأخـلاق ، « قانون Code واحد) ، هو الصحيح منذ الأزل ، وهو الذى يسرى عـلى

البشر أجمعين • هذا المعيار لا يسرى على نحو عالمى شامل فحسب ، بل انه أيضا مستقل عن العصر . وعن الموقع الجغرافى ، والتقاليد الاجتماعيةالمألوفة، والعرف القانونى ، وكل شىء آخر • والأمر الذى يشكل التزاما لى فى هذا المكان والزمان ، هو بالمثل التزام للصينى أو الاسبانى أو البولينيزى • وهو فضلا عن ذلك قد كان التزاما بالنسبة الى اليونانى القديم ، والأوروبى فى العصور الوسطى ، سواء أكان يعلم ذلك أم لم يكن • وهو سيكون التزاما بالنسبة الى جميع الأجناس والمدنيات التى ستعقب مدنيتنا ، سواء أدركت ذلك أم لم تدركه • فما هو خير الآن كان خيرا عندئذ ، وسيكون خيرا فى المستقبل البعيد ، وما كان شرا فى الماضى ما زال شرا ، وسيظل كذلك أبد الدهر • وليس هناك قانون أخلاقى للماضى وآخر للحاضر ، ولا معيار للشرقى وآخر للغربى • وانما « الخير » أو « الحق » شامل ، مطلق ، يسرى على كل مكان وزمان •

وبطبيعة الحال فان القائل بالمذهب المطلق يدرك أن المعايير الأخلاقية تبدو متفاوتة الى حد هائل من عصر الى آخر ومن مكان الى مكان • فهو لم يكن بحاجة الى انتظار الأنثروبولوجيا الحديثة لكي يعلم ذلك ، اذ أن هيرودوت ، وهو أقدم مؤرخى اليونان ، كان يجد لذة كبيرة فى وصف مختلف المعايير السائدة فى عصره • وكل ما فعلته الدراسة العلمية للانسان هو أنها أكدت ما كان المثقفون يعلمونه على الدوام — ألا وهو أنه لا يكاد يوجد فعل نعده مذموما الا وكان فى وقت معين ومكان معين يعد فاضلا ، بل مقدسا • غير أن نصير المذهب المطلق لا يجد فى هذه المجموعة الكبيرة من الوقائع الأنثروبولوجية المتوافرة الآن أى دليل على بطلان رأيه ، اذ هو يعتقد أن كل ما تثبته هذه التغيرات فى المعايير والعادات الأخلاقية هو أن الناس كثيرا ما يجهلون المعيار الواحد الحقيقى الصحيح • فكل ما يثبته رضاء آكل لحوم البشر عن عاداته الغذائية هو أنه شخص غير مستنير — وهذا لا يجعل سلوكه صحيحا بأية حال ، حتى بالنسبة الى ذاته • فسلوكه يظل على الرغم من براءة الجهل الذى يعيش فيه ، مضادا لقانونه الأخلاقى الصحيح ، مثلما أن أكل الأعداء مضاد لقانوننا • ذلك لأن هذا القانون الصحيح مطلق ثابت ، مستقل عن المعرفة أو الجهل ، مثلما هو مستقل عن الزمان والمكان •

ولا ينطوى المذهب المطلق على الاعتقاد بأننا اليوم أقرب بالضرورة ، على أى نحو ، الى تحقيق أو ممارسة المعيار الصحيح من آكل لحوم البشر ، أو مما كان عليه أجدادنا • فصاحب المذهب المطلق متسق مع ذاته ، لأنه يعترف بأننا نحن بدورنا قد نكون جاهلين ، أو قد تكون أخلاقيتنا غير كافية • وفضلا عن ذلك فان المعيار المطلق مستقل عن كل العادات الأخلاقية الفعلية ، وضمنها عاداتنا، كما أن أحفادنا لن يكونوا بالضرورة أقرب الى هذا المعيار المطلق منا •

وبالاختصار ، فهذا المذهب يرى أن مفهوم التطور أو « التقدم » الأخلاقى غير صحيح : فلا قدم العادة الأخلاقية ولا جدتها تعنى أى شىء • وانما المعيار الوحيد لتقدير المفاهيم والعادات الأخلاقية هو علاقتها بهذا المطلق اللازمانى الثابت (أى الذى لا يتقدم) • ومع ذلك فان هذا الرأى لا تلزم عنه بالضرورة نزعة محافظة فى الأخلاق • فمن الممكن جدا أن نكون سائرين باطراد نحو تحقيق هذا المعيار الصحيح الوحيد ، ومن الممكن ، بمنطق متساو ، أن يكون القائل بالمذهب المطلق داعية الى التجديد أو الى الروح المحافظة فى الأخلاق • وبالاختصار فان موقفه لا يقتضى منه أن يمدح أى فعل أخلاقى محدد أو يذمه ، وانما هو يلزمه فقط بالاعتقاد بأن كل ما هو خير أو شر يصدق على الناس جميعا ، فى كل مكان وزمان •

العلاقة الوثيقة بين مذهب المطلق والنزعة الموضوعية : من المنطقى أن يكون صاحب المذهب المطلق ذا نزعة موضوعية ـ بل نزعة موضوعية متطرفة • فهو عادة ينظر الى القانون الأخلاقى ، لا على أنه مطلق فحسب ، بل على أنه أيضا أساسى فى تركيب العالم • وهو شامل بمعنى مزدوج : فهو لا يقتصر على الامتداد فى كل مكان والانطباق على جميع الكائنات العاقلة ، وانما هو يكون جزءا لا يتجزأ من الواقع • ومن الواضح أن هذا يؤدى الى استبعاده من المجال الذاتى • والواقع أن صاحب المذهب المطلق ذاته يميل الى تشبيه القانون الأخلاقى بقانون الجاذبية : فهو يرى أن الاثنين معا ملزمان بنفس المقدار ، ومتساويان فى شمولهما ودوام تأثيرهما ، وكما أن من الحمق أن نعتقد أن قوة الجاذبية ليست لها الا قيمة ذهنية أو ذاتية ، فان من الحمق بنفس المقدار أن كل فرد يخلق « خيره » أو « حقه » الخاص بناء على تفضيلاته • بل اننا نستطيع أن نمضى فى التشبيه أبعد من ذلك : فكما أن الجاذبية كانت توجد قبل أن يكتشف نيوتن قوانينها ، وكما أنه ستظل هناك جاذبية متبادلة بين كل الأشياء فى الكون لو اختفى الجنس البشرى من العالم ، فكذلك كان القانون الأخلاقى موجودا قبل أن نعرفه ، وهو ما زال مستقلا عن معرفتنا • بل أن كثيرا من أنصار المذهب المطلق يرون أن من الممكن أن تختفى البشرية ، أو ألا تكون قد وجدت على الاطلاق ، دون أن يؤثر ذلك فى مركز « الخير » على أى نحو •

مصادر النزعة الأخلاقية المطلقة

١ ـ **المصدر التاريخى :** ليس من الصعب أن نهتدى الى المصدر الرئيسى للنزعة الأخلاقية المطلقة (٣) ذلك لأن أصل الحضارة الغربية وأساسها مسيحى ،

---

(٣) اننى مدين لكتاب « مفهوم الأخلاق The Concept of Morals » من تأليف « ستيس Stace » بهذه الآراء فى مصادر النزعة الأخلاقية المطلقة • ذلك لأن الفصلين الأولين من كتابه هذا يتضمنان أوضح عرض يمكن تصوره للتقابل بين النزعة النسبية والنزعة المطلقة •

وحين نقول « المسيحى » فاننا نعنى (بالنسبة الى الفلسفة) « التوحيدى » • فالايمان باله واحد ، يحكم الكون الذى خلقه ، أساس للتفكير الدينى للغرب • وفضلا عن ذلك فان هذا الاله عاقل ، تظل أفكاره وأوامره متسقة مع ذاتها على الدوام (٤) وهذه الأوامر شاملة ، تنطبق على الناس جميعا فى كل مكان • ولما كان القانون الأخلاقى صادرا عن هذا الاله العاقل المتسق مع ذاته ، فمن المنطقى أن يكون قانونا شاملا ثابتا • ذلك لأن الاله المطلق لا يمكن أن يضع الا قانونا أخلاقيا مطلقا • وعلى ذلك فان تباين المعايير الأخلاقية التى نلاحظها من مكان الى مكان ومن عصر الى عصر ، لا يمكن أن يكون راجعا الا الى الجهل بارادة الله • ولو كان الناس جميعا يعرفون الارادة الالهية ، لكان لهم جميعا قانون أخلاقى واحد ، ولوصف الجميع نفس الأشياء بأنها « خيرة » ونفس الأفعال بأنها « صالحة » •

ومما له دلالته أنه ، مثلما أن النـاس فى الحضارة الغربية قـد ظلوا حتى عهد قريب يأخذون وجود اله واحد قضية مسلمة ، فانهم أيضا كانوا ينظرون الى وجود معيار أخلاقى مطلق على أنه أمر واضح بذاته • والواقع أن كل الحجج الفلسفية التقليدية الخاصة بالمعايير الأخلاقية ، حتى تلك التى أتى بها مفكر عميق مثل امانويل كانت ، كانت تبدأ بالتسليم بوجود معيار مطلق كهذا • فما دام التوحيد المسيحى قد ظل هو العقيدة السائدة بلا منازع ، فقد كان من المحتم أن يكون التفكير الأخلاقى ذا نزعة مطلقة •

٢ ـ **المصـدر المنطقى** : لا يتميز الأسـاس المنطقى للنزعة المطلقـة بنفس الوضـوح الذى يتميز به أساسها التاريخى ، غير أن للأول أهمية أعظم بكثير بالنسبة الى الفكر المعاصر ، ذلك لأن أنصار المذهب المطلق فى الأخلاق قد ظلوا طوال أكثر من قرن من الزمان يحاولون تقـديم دعامة عقلية ، ومنطقية ، تحل محل الأساس الذى كانت عقيدة التوحيد تقدمه من قبل • وربما كان «كانت» أشهر هؤلاء العقليين فى ميدان الأخلاق • وقد كان يعتقد أن التحليل يستطيع على الدوام أن يثبت أن خرق القانون الأخلاقى هو أيضا خرق لقوانين المنطق ، فاللا أخلاقية تنطوى دائما على تناقض منطقى • ولنقتبس أشهر الأمثلة التى ضربها « كانت » فى هذا الصدد . فعندما نعطى وعـدا دون أن يكون فى نيتنا الوفاء به ، فان سلوكنا يكون شرا لأننا نتصرف على أساس مبدأين متناقضين فى آن واحد • أول هذين المبدأين هو أن الناس ينبغى أن يؤمنوا بالوعـود • ولكنى اذا أخلفت وعـدى ، فمعنى ذلك أن لكل شخص الحـق فى أن يخلف وعوده ، ما دام القانون الأخلاقى ينبغى أن يكون شاملا • ولو أخلف كل شخص وعوده ، لمـا عاد أحد يؤمن بالوعـود ، ولكان لدينـا مبدأ آخر ـ هـو أن من الصحيح أن أحدا لا ينبغى أن يؤمن بالوعد ـ وهو مبدأ يتناقض مع الأول •

---

(٤) أنظر « ستيس Stace » المرجع المذكور •

ولقد كان « كانت » يعتقد أن جميع أمثلة الشر يمكن أن ترد بدورها الى أمثلة لانعدام الاتساق المنطقى • وهكذا يصبح قانون عدم التناقض هو المبدأ الأساسى للأخلاق ، كما كان دائما بالنسبة الى المنطق •

٣ ـ **المصدر الكيفي** : من أحدث المحاولات التى بذلت لايجاد أساس عقلى للنزعة المطلقة ، نظرية سبق لنا الاشارة اليها : « فالخير » **كيفية** لا تعـرف ، ولا ترد الى غيرها ، تتصف بها أشياء أو أفعال أو مواقف معينة ، وهى كيفية شبيهة بالكيفيات اللونية ، كالأصفر مثلا • وعلى الرغم من أن العالم الفيزيائى يستطيع تعريف الأصفر على أســاس كمى (فيقول انه كـذا من الذبذبات فى الثانية فى أثير مفترض) ، فان أى لون يشكل ، بالنسبة الى تجربتنا المباشرة ، معطى حسيا لا يرد الى غيره ، ولا يمكن أن يعرف الا بالتجـربة • وكذلك فان القيمة ، (وهى فى هذه الحالة ، القيمة الأخلاقية) كيفية لا تعرف ولا ترد الى غيرها ، تتصف بها أشياء أو مواقف معينة ، مثلما تتصف الليمونة بالاصفرار •

الحجج المضادة للنظرة الكيفية : على الرغم من أن هدفنا ليس نقد النزعة المطلقة ، وانما عرضها بوصفها الموقف الذى ثارت عليه النزعة النسبية ، فان من المفيد مع ذلك أن نشير الى حجة أو اثنتين وجهتا ضد هذه النظرية الكيفية فى « الخــير » • فمن الممكن أولا أن يشير المرء الى أن التشبيه باللون فاسد تماما • ذلك لأننا حتى لو سلمنا بأن اللون موضوعى كامن فى الشيء (وهــو أمر لا يقره الا القليل جـدا من علماء النفس) ، فلن يكاد يكون هنــاك وجه للمقارنة بين كيفيتى « الخير » و « الأصفر » • ذلك لأن المفروض أن كل شخص ذى ابصار سوى ستكون لديه نفس التجربة عنـدما ينظر الى شيء أصــفر • وبعبارة أخرى ، فللأصفر ، من حيث هــو تجربة ، مركز شــامل يسرى على الجميع • فهل يستطيع « الخير » أن يدعى أى مركز كهذا ؟ على الرغم من أنه قد تكون هناك تجارب أو أشياء قليلة تعد « خيــرا » فى نظر الجميع ، وعلى نحو شامل ، فان عددها ضئيل جدا بالقياس الى تلك الأشياء التى لا حصر لها ، والتى لا يوجد حولها أدنى اتفاق • ومن هنا كان التشبيه باللون غير صحيح •

وهناك اعتراض ثان ، ربما كان أخطر ، على هذا الرأى القــائل ان الخيرية كيفية أو صفة كامنة ، ذلك لأننــا حتى لو سلمنا بأن الخيرية كامنة فى أشياء ومواقف معينة ، فان هــذا التسليم لن يكون أساسا كافيا للالزام الخلقى • ولنقتبس فى هذا الصــدد تلك الحجة المقنعة التى وردت فى كتــاب « ستيس Stace » :

> ان كون الشيء يتصف بكيفية أو صفة ، يفرض عــلى الزاما عقليا أو نظريا محضا بأن اعترف أن لديه هــذه الكيفية • ولكن كيف يفرض على ذلك أي التزام بأن أسلك ؟ ولم كان

يتعين على أن أفعل شيئا حياله ؟ لو قيل لى ان زهرة معينة صفراء ، ورأيت هـذا بعينى ، فعندئذ أستطيع أن أفهم أن أكون مضطرا الى الاعتراف بحقيقة القضية القائلة ان « هذه الزهرة صفراء » . بل اننى لا أستطيع أن أفعل غير ذلك ... فأنا مضطر الى قبولها . ولكن هذا لا يمكنه أن يرغمنى على أى نوع من الفعـل . فهو لا يرغمنى مثـلا على التقاط الزهرة . ولن أفعل ذلك الا اذا كنت أحب الأزهار الصفراء ، أو لدى أى ميل آخر يدفعنى الى التقاطها . وكذلك ، فاذا قيل لى ان شيئا أو فعلا يتصف بصـفة الخير ، واذا أدركت أنا ذاتى ذلك » فانى أستطيع أن أفهم أن هذا سيرغمنى على الاعتراف بحقيقة القضية القائلة ان « هذا خير » . ولـكنه لا يمكن أى يفـرض عـلى الزاما عمليا أيا كان . وسـأظل لا أفعل أى شيء ، ما لم يحدث أن أكون ممن يحبون هـذه الأشياء الخيرة . وفى هـذه الحالة يكون ميلى هـو الذى يدفعنى ، لا الحقيقة النظرية التى أوضحت لى (٥)

الثورة على النزعة المطلقة

ان الموقف النسبى ، كما أوضحنا من قبل ، هـو فى أساسه ثورة عـلى النزعة المطلقة . وهو أيضا جـزء لا يتجزأ من المزاج العقلى العـام لعصرنا ، فالنسبية فى كل الميادين تبدو فى نظر معظمنا « واضحة بذاتها » ، مثلما كانت النزعة المطلقة بالنسبة الى الأذهان فى العصور الوسطى . والواقع أن المزاج النسبى يسود الفكر الحديث الى حد أصبحت معه كل أشكال النزعة المطلقة — سـواء منها العلمية أم السياسية أم الأخـلاقية أم الدينيـة — تتخـذ موقف الدفاع (٦) ولما كنا قد كرسنا كل هذا الوقت لعرض وجهة نظر النزعة المطلقة ، فسوف تبدو النسبية ، لحسن الحظ ، مذهبا يسهل وصفه .

ويمكن وصف النسبية ، باختصار ، بأنها مذهب يقف على طرفى نقيض مع كل ما هو أساسى فى النزعة المطلقة . فبينما النزعة المطلقة واحدية ، فان النسبية تميل بشدة الى التعددية . وبدلا من قانون أخلاقى واحد شامل ثابت ، تقول النسبية بعدد كبير من هذه القوانين . وبدلا من « خير » واحد ، نجد هنا عددا

---

(٥) ستيس . المرجع السابق .

(٦) ينبغى أن يلاحظ مع ذلك أن الحرب العالمية الثانية كانت ، جزئيا على الأقل صراعا بين النسبية السياسية (أى الديمقراطية) وبين نزعة سياسية مطلقة بعثت من جديد (هى النزعة الشمولية) .

لا حصر له من حالات « الخير » فحسب · وبدلا من « القيمة » بمعناها الشامل، نجد « قيما » فقط · وبالاختصار ، فهذه المدرسة ترى أن كل خير نسبى ، اما تبعا لما تقول الجماعة أنه صواب ، واما تبعا لما يشعر الفرد أنه صواب · وكل قيمة نسبية تبعا للزمان والمكان والمدينة ، وهى تتوقف على طبيعة النوع البشرى وحاجات الكائن العضوى الفردى فى داخل هذا النوع · أما الكلام عن « الخير » بوصفه شيئا مستقلا عن هذه فلا معنى له · ويرى النسبى أن من المستحيل بوجه خاص ، تجاهل طبيعة النوع الانسانى والاهتمامات الفريدة المميزة للبشرية · ولذا فان كل ما يقوله أنصار المطلق عن « الخير الكونى » الذى يفترض أنه يسرى على أى نوع يمكن تصوره من المخلوقات العاقلة ، وضمنها أهل المريخ أو الملائكة، انما هو محض هــراء ·

الأسس التاريخية للنسبية : لعل أفضل وسيلة لتكوين صورة واضحة عن النسبية هى بحث جذورها التاريخية وحججها الحالية · فبينما هذه النزعة كانت لها أسسها الوطيدة فى اليونان القديمة ــ اذ أن السفسطائيين ربما كانوا أكمل مفكرين نسبيين عرفتهم الفلسفة حتى الآن ــ فان تطورها الحديث قد بدأ مع عصر النهضة · وقد وصف عصر النهضة أحيــانا بأنه ثورة فى جميع الميادين على النزعة المطلقة السائدة فى العصور الوسطى · وعلى الرغم من أن فى هذا الوصف تبسيطا مفرطا ، فانه ينطوى مع ذلك على قدر غير قليل من الصواب · ولكن من الغريب مع ذلك أنه ، على الرغم من أهمية الحركات النسبية فى الميدانين السياسى والدينى خلال فترة عصر النهضة ، فلم يحدث تطور كبير للنسبية الأخلاقية حتى بعد أن توطدت فترة النسبية فى سائر الميادين · فكما رأينا من قبل ، ظل « كانت » حتى أواخر القرن الثامن عشر يسلم بأن هناك قانونا أخلاقيا ملزما على نحو مطلق · كذلك فقد أوضحنا السبب الذى ظهرت من أجله النسبية الأخلاقية الحقة متأخرة الى هذا الحد : ذلك لأن الانقسام الذى طرأ على المسيحية منذ عهد لوثر لم يكن يعنى أى تراجع عن عقيدة التوحيد ، وما دام هناك اله مطلق ذو ارادة مطلقة يفترض دون مناقشة ، فسيكون من المحتم الايمان بمعيار أخلاقى مطلق ، يسود الكون بأسره ·

ومع ذلك فقد حدثت خلال الأعوام المائة والخمسين الأخيرة عدة أمور جعلت امتداد النسبية الى ميدان الأخلاق أمرا لا يقل عن ذلك النمو الهائل فى العلم · ولقد كانت النتيجة النهائية لهذا النمو هى جعل الايمان بألوهية واحدية ، أو بنظام مطلق من القيم ، أصعب مما كان فى أيام « كانت » · والعامل الثانى الذى أدى الى ظهور النسبية الأخلاقية هو بداية عهد علم اجتماعى وتطور علم آخر : فقد ظهرت تلك الدراسة العلمية التى تطلق عليها اسم الأنثروبولوجيا ، كما أن التاريخ أصبح يرتكز على أساس متين من البحث والدراسة · وقد أدى

هذان المبحثان الى تكديس مجموعة رائعة من المعلومات حول موضوع تغير العادات البشرية والمعايير الأخلاقية ، بحيث لا يجد المرء مفرا من أن يستشف نزعة من هذه الأدلة المتراكمة • وثالثا فان لنظرية التطور نتائج نسبية ، اذ أنها توحى بأن المعايير الأخلاقية قد تطورت مع المجتمع والنظم البشرية • ومثل هذا التطور الأخلاقى ينطوى بدوره على القول بأن التغير أساسى للأخلاق مثلما أنه أساسى للبيولوجيا ، والتغير يؤدى منطقيا الى انكار أى معيار مطلق •

الحجج المنطقية : وهناك ، بالاضافة الى هذه الحجج العلمية والتاريخية المؤيدة للنسبية ، حجج أخرى متعددة ذات طابع منطقى بحت • فهناك أولا تلك الحقيقة القائلة ان كل أخلاقية تبدو مبنية على استجابة انفعالية ـ أو بعبارة أدق ، على تفضيل انفعالى • وتشكل وجهة النظر هذه هجوما حادا على النزعة العقلية المطلقة عند مفكرين مثل « كانت » • وعلى الرغم من أن هذا الرأى المبنى على فكرة الانفعال ليس مقبولا لدى جميع النسبيين ، فانه قام بدور هام فى جعل النزعة المطلقة تقف موقف الدفاع ، ومن هنا يستحق عرضا موجزا • هذا الرأى يقول باختصار ان كل ما ينظر اليه الناس بعين الموافقة ، أو كل مايثير استجابة انفعالية سارة ، يسمى «خيرا» • وكل ما يثير البغضاء أو الغيرة أو الاشمئزاز يرفض بوصفه « خطأ » أو « شرا » • ومع ذلك ، فلما كانت الانفعالات متغيرة ، سواء من فرد الى فرد ، أو من لحظة الى لحظة فى الفرد الواحد ، فانه يترتب على ذلك أن تكون التقويمات الأخلاقية بدورها متغيرة وشخصية • فالشىء الذى يبعث التقزز فى شخص معين ، قد لا يؤثر فى شخص آخر ، ومن هنا فان مايراه الأول لا أخلاقيا أو « شريرا » لن يراه الثانى أمرا أخلاقيا على الأطلاق • وقد يحدث بالمصادفة أن يراه المشاهد الثانى أمرا طريفا ، لا أمرا يدعو الى التقزز، وعندئذ يؤدى الى حدوث استجابة « طيبة » ، أو « خيرة » ، ما دام الشعور بطرافة شىء ما هو قطعا تجربة سارة •

أما الحجة المنطقية الثانية للنسبى فربما كان جميع أنصار هذا المذهب يقبلونها • هذه الحجة تشير الى أن أى قانون أخلاقى مطلق ينطوى على التزام مطلق بأن من الواجب اطاعة القانون • فهناك دائما أمر موجود ضمنا فى أية صورة من صور النزعة المطلقة فى الأخلاق • كما رأينا منقبل ، فليس فى المذهب المطلق أى عنصر شرطى : فهو لا يقول « ينبغى لك أن تؤدى واجبك اذا أردت أن تعيش سعيدا » ، وانما هو أمر مطلق يقول « ينبغى لك أن تؤدى واجبك » • ولهذه الصيغة نفس تأثير الأمر « أد واجبك ! » غير أن كل الأوامر تنطوى على مصدر للسلطة ، وكل الزام يقتضى شخصا يلزم (٧) • وهكذا فسرعان ما نجد أنفسنا غارقين فى المشكلة الصعبة المتعلقة بمصدر الالزام الخلقى أو أساسه •

---

(٧) أنظر : ستيس ، المرجع المذكور •

وحسبنا الآن أن نشير الى أن النسبى ينكر وجود أية سلطة أو أى آمر كهذا · فهو لا يمل أبدا من الاشارة الى أن أحدا لم يتمكن ، تاريخيا ، من أن يكتشف أساسا موضوعيا للالزام الأخلاقى · ومن المؤكد أن صاحب المذهب المطلق أصبح ، منذ انهيار سلطة العقيدة الدينية ، يجد من الصعب محاولة اثبات مصدر للأمر المطلق · ذلك لأنه لم يكن من الصعب تحديد الفاعل الآمر ، ما دام الناس جميعا يقبلون سلطة الكنيسة ويؤمنون بالله قادر على كل شيء ، ذى ارادة مطلقة · ولكن ، أمن الممكن ايجاد أساس دنيوى مماثل ، يحل محل هذا الأساس الدينى؟ هذا هو السؤال الذى يحاول نصير فكرة المطلق أن يجيب عنه بالايجاب ، وان يكن النسبى يؤكد أنه لا يجاب عليه الا بالنفى ·

نتائج النسبية

من المرجح أن كل ما قلناه عن النسبية حتى الآن يجد قبولا لدى معظم القراء · ومع ذلك فاننا لم نكشف حتى الآن الا عن الجانب الايجابى لوجهة النظر هذه · ومن سوء الحظ أن للموقف النسبى نتائج معينة تحول بين معظم المفكرين وبين قبوله حتى بعد أن يكونوا غير راضين عن النزعة المطلقة (٨) · ولابد من فهم بعض هذه النتائج قبل أن نحاول الاختيار بين الموقفين ، أو قبل أن نشرع فى وضع صيغة معينة توفق بينهما ·

ان الجميع يعلمون أن الممارسة الأخلاقية نسبية ، والكثيرون يتوسعون فى هذه الحقيقة وينظرون الى كل المعايير الأخلاقية على أنها نسبية · ومع ذلك فان القائل بالنزعة المطلقة يكون واثقا أن أى شخص عاقل لابد أن يقبل النتائج المنطقية لمثل هذا التوسع · فهو أولا يعنى (فى رأى المذهب المطلق) أنه لا يمكن أن يكون هناك معيار للحكم على قانون أخلاقى معين بانه أفضل أو أسوأ من الآخر ، أو أعلى منه أو أدنى · فلن تكون هناك عندئذ أسس سليمة لتقويم السلوك ، فيما عدا اتفاقه مع العرف المحلى أو القومى · ولنتأمل النتائج الكاملة لهذا الموقف : فاذا كان كل « خير » أو « صواب » نسبيا تبعا للزمان والمكان والظروف ، واذا كان سلوك الرجل الشرقى « صوابا » ما دام يتفق مع المعايير الشرقية ، وسلوك الرجل الغربى صوابا اذا كان يرضى أمزجة الغربيين، فعندئذ يمكن القول أن الالتجاء الى التعذيب فى عدالة العصور الوسطى كان

---

(٨) بذلت عدة محاولات لاتخاذ وجهة نظر تتوسط بين الطرفين · غير أن ضيق المكان لا يسمح لنا بعرض تفاصيل هذه المواقف الوسطى ، لا سيما وأن الكثير منها يصعب فهمه الى أبعد حد · ولما كانت المعركة التاريخية قد دارت (وما زالت تدور الى حد بعيد) بين الموقفين الأكثر تطرفا ، فحسبنا أن يفهم الطالب هذين الموقفين بوضوح ·

صوابا ، وأن المحاولات التى بذلت لابطال عادة الهنود فى دفن الأرامل بعد موت أزواجهن كانت محاولات خاطئة · ويواصل أنصار المطلق كلامهم فيقولون ان هناك نتيجة ثانية للنسبية ، هى أن من المستحيل وجود تقدم أخلاقى فى ظل معيار نسبى · فكيف نقول ان الغاء الرق كان « خيرا » أو أن انهاء الحروب سيكون «خيرا » ، أو أن الأخلاق التى دعا اليها المسيح « أرفع » من تلك التى جاءت فى العهد القديم ؟ وثالثا « فلماذا يحاول أى شخص أن يحيا حياة أخلاقية « أفضل » ؟ « أفضل » من أى شيء ؟ اننا نستطيع أن نقول ان السلوك الأخلاقى لشخص معين قد ازداد اقترابا من معايير عصره أو مجتمعه ، أو نقول انه يسلك الآن بطريقة تزيد من سعادته أو من رضا المجتمع عنه · ولكن ما لم يكن هناك معيار مشترك ، شامل (أعنى غير نسبى) يغدو أى حديث عن « الأفضل » أو « الأسوأ » ، وعن «الاعلى» أو «الادنى» يغدو لغوا · بل ان لنا أن نتساءل : ما الذى يمكن أن تعنيه ألفاظ مثل « الصواب » و « الخطأ » فى مذهب يلتزم النسبية بدقة ؟ من المؤكد أنها لا يمكن أن تكون ذات معنى له أدنى صلة بما كانت هذه الألفاظ تعنيه فى الماضى ·

هل هناك أى بديل غير المذهب المطلق ؟ هناك بعض المفكرين الأخلاقيين الذين يبدون استعدادهم لقبول هذه النتائج الفوضوية التى تترتب على النسبية الأخلاقية الكاملة · ومع ذلك فان أشد دعاة هذا الرأى تحمسا كانوا هم فى العادة علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ، الذين تقتصر مهمتهم على ملاحظة أنماط السلوك وتصنيفها · ولقد حاول مفكرون آخرون أن يهتدوا الى طريق وسط بين الطرفين النسبى والمطلق · وقد تحقق لهم ذلك أحيانا عن طريق انكار وجود أى أساس كونى « للخير » · وفى هذه الحالة تفصل الأخلاق عن الميتافيزيقا ، ويكون علينا أن نقتصر على نوع انسانى بحت من النظرية الأخلاقية · وهناك طريقة ثانية لحل هذه المشكلة ، وهى طريقة قد تكون أفضل من الأولى ، هى الفصل بين المذهب المطلق وبين الشمول · ويتم ذلك عن طريق ايجاد أساس نفسى أو بيولوجى للأخلاق : فنحاول وضع قانون يكون شاملا للناس جميعا ، على أساس أن لهم ، بحكم انتمائهم الى نوع واحد ، طبيعة بيولوجية مشتركة (وكذلك طبيعة نفسية مشتركة الى حد بعيد) · ولا بد لوجهة النظر هذه أن تذهب الى أن أوجه الشبه بين الناس أهم بكثير من أوجه الاختلاف بينهم · وبذلك تكون هناك بين الافريقى غير المتمدين وبين الأوروبى أو الأمريكى الحديث ، عناصر مشتركة من الرغبات والميول ودوافع الارضاء الممكنة تسمح لنا بوصف حياة « خيرة » تسرى على البشر أجمعين · وما ان نحدد هذه الحاجات المشتركة وهذا الصالح العام ، حتى يمكن ـ بل **يجب** ـ أن تندرج فى هذا الاطار كل تقويمات « الخير » أو « الشر » ، بحيث يكون الشيء أو الموقف « خيرا » اذا كان يشبع حاجة من تلك الحاجات البشرية

الشاملة ، ويكون السلوك « صوابا » اذا كان يحقق الصالح المشترك الذى يسرى على الناس جميعا بحكم اشتراكهم فى صفة الانسانية •

تصنيف القيم

بذلت محاولات متعددة ، مستقلة بدرجات متفاوتة عن هذه المشكلة الأساسية المتعلقة بمكانة الخير ، لتصنيف القيم بالنسبة الى معايير أو نقاط ارتكاز متباينة • وكانت هذه التصنيفات عادة تتخذ شكل سلسلة من الأزواج المتقابلة ، كالقيم الكامنة intrinsic فى مقابل الوسيلية instrumental والقيم العليا فى مقابل الدنيا ، والثابتة فى مقابل المتغيرة ، الخ • ومع ذلك فليست لكل هذه الأزواج من القيم أهمية متساوية ، ولذا سنقتصر على الكلام عن تلك التى يشيع النظر اليها على أنها أساسية •

١ - **القيم الكامنة والقيم الوسيلية :** ينعقد الاجماع على أن التقابل الأساسى فى أى تصنيف للقيم هو التقابل بين القيم الكامنة والقيم الوسيلية • وقد أتيحت لنا من قبل فرصة الاشارة الى هذا التقسيم فى فصول سابقة • ويمكن القول باختصار ان القيمة الكامنة هى تلك التى لا تخدم غاية معينة - أى تلك التى لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى • فهى خير فى ذاتها وبذاتها ولذاتها ، دون اشارة الى قيمة أخرى أشمل منها • وربما كان أفضل مثل للخير الكامن هو « السعادة » • فمن الواضح أننا لا ننشد السعادة من أجل أى شىء غير السعادة ، أى اننا لا نطلب السعادة من أجل الحصول على شىء غيرها • فهى ليست وسيلة لأى شىء خارج عنها ، وانما تكون لها قيمتها دون اشارة الى أى شىء غيرها •

وفى مقابل هذه القيمة الكامنة توجد معظم الأمور التى نسميها عادة «خيرا» • وان التحليل ليبين أن معظم الأشياء التى ننشدها ، أو المواقف التى نسعى الى تحقيقها ، لا تكون لها قيمة عندنا الا من حيث هى وسيلة لبلوغ شىء له قيمة كامنة أو باطنة • وأوضح مثل لهذا الخير « الوسيلى » هو المال • فمن الواضح أن المال لا تكون له قيمة الا من حيث هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها فى الحياة • ولا يمكن أن يعده أحد ، فيما عدا البخيل ، خيرا فى ذاته ، أوشيئا يكتسب ويكدس دون نظر الى الحاجة التى يلبيها أو الرضا الذى يمكنه أن يجلبه •

مشكلة القيم الكامنة : يستطيع المفكر الأخلاقى أن يدرك بسرعة أن هناك ثلاثة أمور تنطوى عليها أية علاقة بين القيم الكامنة والوسيلية • الأول هو أن القيم التى هى كامنة بحق قليلة جدا • وقد انتهى بعض الثقات الى أنه قد

لا تكون هناك الا قيمة كامنة واحدة فحسب ، بل لقد أنكروا أن تكون هناك أية قيمة يمكن تصنيفها على أنها كامنة بالمعنى المطلق . وثانيا ، فمن الضرورى تعويد أنفسنا على التمييز الدقيق بين فئتى القيم هاتين اذا شئنا أن ننظم حياتنا وأوجه نشاطنا الأخلاقى بحكمة . وأخيرا فان الفيلسوف ، شأنه شأن أى شخص مفكر ، يدرك بألم صعوبة احتفاظ معظم الأشخاص ، ومنهم هو ذاته ، بهذا التمييز فى أذهانهم . ذلك لأن الناس جميعا يميلون الى الخلط بين فئتى الخير ، وكثيرا ما نسلك وكأن هدفنا المباشر (الذى يكاد فى كل الأحوال يكون قيمة وسيلية فحسب) يتميز بالأهمية القصوى التى تتصف بها القيمة الكامنة الحقيقية . فمن السهل أن ننسى أن معظم الأشياء التى نفعلها لا يكون لها معنى الا لأنها تخدم غاية أوسع منها ، « كالسعادة » أو « الرضا » أو « راحة الضمير » .

ولقد رأى بعض المفكرين أن التمييز بين الخير الكامن والخير الوسيلى هو التمييز الرئيسى فى الأخلاق . ومن المؤكد أنه لا يكاد يكون هناك تمييز أهم منه بالنسبة الى البحث النفسى فى الارضاء أو الاشباع . وعلى هذا الأساس تكون «الحياة الخيرة» هى التى تؤدى الى أقصى حد من الخير الكامن ، وفى الوقت ذاته تنظم القيم الوسيلية على أساس أنها تخدم القيم الكامنة . والمشكلة الرئيسية فى كل حياة نود أن نعيشها بحكمة ، هى أن نقرر ما له قيمة كامنة ، ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيق هذا الشىء وحده ونرفض أن نخضع لاغراء تبديد وقتنا وطاقتنا سعيا وراء الوسائل المجردة وكأنها غايات الحياة أو أهدافها .

٢ ـ **القيم العليا والدنيا** : أما التصنيفات الأخرى الممكنة فى مجال الأخلاق ، فتبدو أقل أهمية بالقياس الى تقسيم القيم الى كامنة ووسيلية . والواقع أن مجرد الاكتفاء بالاشارة الموجزة اليها كاف لتحقيق غرضنا ، الذى هو اعطاء القارىء فكرة عامة عن ميدان الأخلاق بدلا من أن نعرض عليه تفاصيل هذا الميدان ، وهناك كاتب مشهور فى ميدان الأخلاق ، هو و . م . اربان W. M. Urban ، يصنف القيم على أنها **عضوية** (أى جسمية واقتصادية وترويحية) ، **وفوق العضوية** (أى الشخصية والعقلية والجمالية والدينية)(٩) . وهناك تقسيم آخر مماثل ، ولكنه أشهر الى حد ما ، هو تقسيم القيم على أساس **الأعلى والأدنى** . ولكن من سوء الحظ أنه لا يوجد دائما اتفاق حول تحديد

---

(٩) « أساسيات الأخلاق Fundamentals of Ethics » ويلاحظ أن تصنيف اربان انما هو تحسين لفئات القيم المألوفة ، التى نجد قائمة لها فى الفصل السابع من كتاب « القيم الأخلاقية Moral Values » من تأليف « و . ج . ايفريت W. G. Everett » .

موضع التقسيم بدقة ، كما أنه ليس من الممكن التعبير على نحو مرض عن الأساس الدقيق لهذه القسمة الثنائية • ومع ذلك فمن المتفق عليه عامة أن القيم العليا أرق ، وأدق ، وأرهف ، وأنفس ، وأنها تفترض القيم الدنيا التى لا يمكن أن تظهر العليا بدونها • (١٠) أما الدنيا فلا تعتمد على العليا • مثال ذلك أن القيم العقلية تفترض القيم الجسمية ، بل والاقتصادية ، غير أن الصحة والدخل الكافى لا يتوقفان على حب المعرفة أو عشق الحقيقة •

وعلى الرغم من أن هذا التمييز بين القيم **العليا والدنيا** كان أمرا مألوفا شائعا فى المناقشات الأخلاقية فى القرن التاسع عشر ، فان هذين اللفظين لم يعودا اليوم يحوزان رضا المفكرين الأخلاقيين • وقد يكون من الممكن تعريف فئتى القيم هاتين على نحو يجعلهما تحوزان قبولا أوسع فى الوقت الحالى ، ولكن حتى لو اقتصرنا على الاستخدام الدقيق لهما فسوف ينطويان حتما على ثنائية أخلاقية • وهذه الثنائية تبلغ فى بعض الأحيان حدا من التطرف يؤدى الى ظهور النزعة التطهرية puritanism والنزعة الزاهدة نتيجة لها • فمن السهل التوحيد بين القيم الدنيا وبين الاشباع المادى بكل أنواعه ، على حين أن القيم العليا تصبح تلك التى لا تشوبها أية شائبة مادية • هذه التفرقة تنطوى ضمنا على القول أن أى ارضاء مادى لا يمكن الا أن يكون « أدنى » ، على حين أن كل القيم المرتبطة بأعمال الانسان فى المجال الذهنى والروحى تضمن لنفسها مكانة « عالية » •

وربما كان الاعتراض الرئيسى الذى يوجه الى هذا التصنيف راجعا الى الألفاظ المستخدمة ذاتها • « فالأعلى » و « الأدنى » هما بالطبع محايدان غير تقويميين ، عندما يستخدمان فى معناهما الأصلى للدلالة على العلاقات المكانية • ولكن لفظ « الأدنى » عندما يستخدم فى الأخلاق يعبر دائما عن نوع من التحقير ، اذ أنه يوحى بقيمة أقل جدارة أو نبلا أو نقاء مما نفترض أن القيم « العليا » تكون عليه • ولو لم يكن اللفظان مرتبطين بالجسم من جهة والروح من جهة أخرى ، لما أثيرت ضدهما اعتراضات ذات بال • أما بالطريقة التى يستخدمان بها عادة ، فانهما يدلان على تقابل ثنائى ــ بل على صراع ــ بين البدن والروح ، وهو تقابل لم يعد الفكر المعاصر يسلم به •

٣ ــ **القيم الاشتمالية والاستبعادية** : هناك تمييز آخر أوضح وأقل اثارة للخلاف ، هو التمييز بين القيم الاشتمالية inclusive والاستبعادية exclusive • مثال ذلك أن القيم الاقتصادية تكون عادة استبعادية ، اذ أن

---

(١٠) أنظر : و • هـ • روبرتس : مشكلة الاختيار W.H. Roberts : The Problem of Choice

امتلاكى يحول بينك وبين كل شخص آخر من أن يمتلك نفس هذه الأشياء . وفى مقابل ذلك نجد أن قيمة مثل الدعابة ليست قيمة يمكن أن يشترك فيها الناس فحسب ، بل أنها قد تزيد اذا أمكن أن يشترك شخص آخر أو أشخاص آخرون فى موقف الدعابة . ففى صالة العرض السينمائى أو المسرحى مثلا نجد فى كثير من الأحيان أن الأشخاص الذين لا يعرف بعضهم بعضا ينظرون بعضهم الى بعض عندما يضحكون على شىء على خشبة المسرح أو على الشاشة، والسبب الواضح لذلك هو أنهم يجدون أن رغبتهم فى الضحك تزيد عندما تقع عيونهم على عين جارهم . وهناك مثال آخر للقيمة الاشتمالية ، هو الاستمتاع بالجمال . فمعظمنا يجد هذه اللذة أعظم بكثير عندما يكون فى استطاعتنا مشاركة غيرنا فى التجربة الجمالية . ولابد أن يكون الشخص أو الأشخاص الذين يؤدى وجودهم الى تقوية شعورنا بالجمال ــ لسبب ما غريب ــ أشخاصا نحبهم ، وذلك على العكس مما يحدث فى حالة الدعابة أو الضحك ، الذى قد يؤدى وجود غرباء عارضين فيه الى زيادته كثيرا (كما ذكرنا منذ قليل) . وفضلا عن ذلك فيبدو أن قيمة الجمال تتناسب طرديا مع درجة ميلنا الى زملائنا فى التجربة المشتركة : وكلنا نلاحظ التأثير الهائل للجمال فى المحبين . وكلنا نعلم بنفس المقدار مدى الكآبة التى تلقى ظلها على الموقف الجمالى نتيجة لوجود أشخاص نكرههم .

٤ ــ **القيم الدائمة والقيم العابرة** : هناك تصنيف آخر للقيم يميز بين القيم الدائمة والعابرة . وعلى عكس ما قد نتوقع ، فليس صحيحا أن القيم الدائمة ينبغى تفضيلها دائما على القيم العابرة . ففى حالة اللذة الجسمية مثلا ، نجد أن الشدة مصحوبة بقصر الأمد قد تكون مفضلة على الاعتدال المقترن بالامتداد الزمنى . فلا شك أن جرعة ماء بالنسبة الى شخص يموت من العطش تفوق وقت شربها كل القيم الدائمة للفن والدين مجتمعين . وبعبارة أخرى فنحن لا نكون حكماء بحيث نفضل قيمة دائمة على قيمة عابرة الا اذا كانت القيمتان متساويتين فى كل النواحى الأخرى . فمن الواضح أن تفضيل القيمة الدائمة واجب **اذا كانت الأمور الأخرى متساوية** . ولكن من سوء الحظ أن من الصعب فى كثير من الأحيان ايجاد موقف تتساوى فيه كل الأمور الأخرى ، لا سيما فيما يتعلق برغباتنا . ففى أغلب الأحيان يكون العصفور الموجود فى اليد خيرا من عشرة على الشجرة ، ولابد من حكمة أخلاقية كاملة لتفضيل القيمة الدائمة فى المستقبل على الخير المعترف بأنه عابر ، والذى يوجد أمامنا مباشرة ، وينتظرنا لنستمتع به فى اللحظة الراهنة .

السلم المتدرج للقيم : « الخير الأسمى »

يوحى هذا التحليل لمختلف أنواع القيم بأنه قد يكون من الممكن والمفيد ترتيب ما لدينا من أشياء خيرة فى سلم متدرج . وفى هذه الحالة يرجح أننا

سنضع الأكثر اشتمالا فى مكانة تعلو على الأقل اشتمالا ، ونغلب الأعلى على الأدنى ، والدائم على العابر . والأهم من ذلك كله أننا سنضع الكامن قبل الوسيلى . وكما لاحظنا من قبل ، فالقيم الكامنة بحق قليلة جدا ، وبدلا من ذلك ، يتضح لنا أن معظم الأشياء التى نسميها « خيرا » لا تكون لها قيمة الا من حيث هى وسيلة لخير آخر أشمل منها ، وهذا بدوره يتبين أنه ليس الا وسيلة لخير آخر أبعد مدى . وهكذا يكون لدينا حتما سلم متدرج من القيم . ولا بد لأى سلم كهذا من أن تكون هناك قيمة من نوع ما ، وهكذا نصل الى مفهوم القيمة العليا أو الخير الأسمى ، الذى يشتهر عادة باسمه اللاتينى summum bonum . واذن فمشكلة « الخير » (متميزة عن مشكلة الالزام) تؤدى آخر الأمر الى البحث عن الخير الأسمى ، وتحقيق الحياة الخيرة يغدو الى حد بعيد تنظيما لكل القيم الأخرى فى صلتها بهذا الحد الأخلاقى الأقصى .

شروط « الخير الأسمى » بمعناه الصحيح : ماذا ينبغى أن تكون عليه خصائص الخير الأسمى ان شاء أن يكون أقصى خير وأرفع هدف للحياة ؟ أول شرط مؤكد ، هو أنه ينبغى أن يكون خيرا كامنا لاشك فيه . فلابد أن يكون من شأنه أن يظل فى امكاننا أن نقول بصدده ، بعد أدق تحليل ممكن ، « هذا خير ، لا بالنسبة الى س أو بوصفه وسيلة لـ .. ص ، بل فى ذاته فحسب» . وهناك صفة ثانية ينبغى أن يتصف بها أى خير أسمى ممكن ، هو أن يكون نطاقه شاملا لكل شىء — أى أن يبلغ من الشمول ما يكفى لكى تندرج تحته كل أوجه نشاطنا بوصفها وسائل لتحقيقه . وأهمية هذا الشرط واضحة : فلو كانت هناك أوجه نشاط تستهدف تحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها به — أعنى أهدافا لا تصبح بدورها وسائل لخيرنا الأسمى المفترض — فمن الواضح أننا لا نكون عندئذ ازاء خير أسمى شامل ، بل نكون ازاء خير وسيلى من نوع ما . (١١) .

وهناك صفة ثالثة ينبغى أن يتميز بها كل خير أسمى ، هى امكان تحقيقه جزئيا على الأقل ، ذلك لأن المثل الأعلى للقيم ، الذى يبلغ من الرفعة حدا يجعل من المستحيل تحقيقه ولو بصورة جزئية ، لن تكون له الا صلة عملية واهية بالحياة البشرية . ولكن ينبغى أن يلاحظ أن الخير الأسمى لا يشترط

---

(١١) والمخرج الوحيد من هذه النتيجة هو القول بامكان وجود أكثر من خير أسمى واحد . وقد اقترح الكثيرون هذه الفكرة ، وليس هناك من سبب منطقى لاستبعادها . ومع ذلك فلما كانت فكرة الخير الأسمى الواحد هى التى سادت التفكير الأخلاقى تاريخيا ، فلن نكون قد وقعنا فى خطأ التبسيط المخل اذا قصرنا مناقشتنا على مختلف الآراء القائلة بواحدية الخير الأسمى .

فيه أن يكون من الممكن بلوغه كاملا • فيكفى أن يشعر الناس بامكان تحقيقه بما يكفى لتبرير تكريس الحيــاة من أجــل بلوغ هذا الهــدف • كذلك فان الاعتبارات العملية توحى بأن أية قيمة نرشحها لتكون خيرا أسمى ، ينبغى أن يكون من الممكن بناء خطة للحياة حولها • فاذا كان المثل الأعلى أكثر غموضا أو تجريدا مما ينبغى ، واذا كان يقتضى التضحية بتلك اللذات اليومية القليلة التى تبدو لازمة لكى نحس بأننا نحيا حياة طيبة ، أو اذا كان يبلغ من طول المدى حدا لا نرى معه لجهودنا نتائج مباشرة ، فعندئذ يصبح لا قيمة له كمثل أخلاقى أعلى • وهذا هو النقد الذى وجه فى كثير من الأحيان الى بعض المثل العليا التى اقترحها الفلاســفة واللاهوتيون • فقــد يكون فى اســتطاعة الخير الشامل (أو السماء فى حالة اللاهوت) أن ينتظر ، ولكن لابد للانسان خلال ذلك أن يستمتع بشىء من الرضا والاشباع •

والآن وقد حددنا شروط الخير الأسمى ، وأوضحنا بايجاز العلاقة العامة بين أى حد نهائى أخلاقى كهذا وبين تجربتنا الكاملة ، فلنعد الى بحثنا لمختلف القيم المرشحة لنيل هذا الشرف الرفيع •

الفصل الثالث عشر

الأخلاق : ما الخير الأسمى ؟

الآن ، وبعد أن اتضحت لنا أهمية « الخير الأسمى » فى التفكير الأخلاقى ، وكذلك بعض الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى أية قيمة تود أن تحتل هـذا المركز بطريقة مشروعة ، ننتقل الى بحث القيم الممكنة التى تتنافس على هـذا الشرف • ولعل أولى هـذه القيم هى أقـدم قيمة مرشحة فى هـذه الانتخابات الأخلاقية ، وهى قطعا أشـهرها ـ وأعنى بها اللذة • (١) وتعرف المدرسة التى تعد اللذة خيرا أسمى وأساسا لكل قيمة باسم «مذهب اللذة hedonism »، واللفظ الانجليزى من كلمة hedone اليونانية ، ومعناها اللذة • وتشكل وجهة نظر هذه المدرسة قطبا فى الأخلاق يمكن مقارنته ، من حيث الأهمية ، بالمذهب الطبيعى أو المذهب المثالى فى الميتافيزيقا • وكما أن قدرا كبيرا من النشاط الفلسفى يمكن أن يفهـم على أفضـل نحو بوصفه صراعا بين هذين القطبين ، فكذلك يكشف قدر كبير من التفـكير الأخلاقى عن صراع دائم بين مذهب اللذة وبين مختلف المدارس المضادة للذة •

جوهر مذهب اللذة : يبـدو موقف مذهب اللذة ، فى جوهره ، بسـيطا الغاية • « فالخير » يعد فى هوية مع « اللاذ » ، و « الشر » مع «غير اللاذ» • فاللذة وحدها هى التى لها قيمة عليا فى نظر صاحب هذا المذهب • والواقع أن من أوضح أسباب جاذبية وجهة النظر هذه ، بساطتها الظاهرة • ومـع ذلك فان أى مذهب أعقد ممـا يبدو لأول وهلة ، اذ أنه ربما كان يشتمل على ما يقرب من ستة أفكار منفصلة • فأولا ، تعد اللذة والألم مشـاعر ـ أى مشاعر غير قابلة للتحليل ، ولا يمكن ردها الى أصول نفسـية أبعد منها • وهما غير قابلين للتعريف أو الوصف • ومن حسن الحظ أن طابع عدم القابلية للتعريف هـذا لا يقضى على النظرية تماما ، اذ أننـا نعرف جميعا بالتجربة المباشرة ما هى اللذة وما هو الألم • وثانيا ينظر مذهب اللذة الى كل شعور باللذة على أنه خير ، وكل شعور بالألم على أنه شر ، بالنسبة الى الفرد الذى يمارسه (٢) ، فهذه تجارب مطلقة تكون خيريتها أو شريتها مستقلة عن كل

---

(١) كثيرا ما يفضل لفظ « الشعور باللذة » أو « الاحساس باللذة » فى التفكير الأخلاقى الحديث •

(٢) فيما يتعلق بهذه النقطة ، وبقية النقاط التى تتضمنها هذه الفقرة ، أنظر كتاب : مدخل الى علم الأخلاق Intr. to the Science of Ethics من تأليف « دى لاجونا De Laguna » •

شيء آخر . وثالثا تعد كل اللذات ، في مذهب اللذة الخالصة ، من نوع واحد . فاللذة لذة ، والألم ألم ، بغض النظر عن المصدر . وهذا يؤدي بالضرورة الى ارجاع الفارق بين أية لذتين على أساس كمي . فالأرجح أن يكون الفارق بين أية تجربتين في اللذة فارقا في الشدة والمدة ، وقد تكون احداهما أنقى من الأخرى (أي أقل امتزاجا بالألم) ، ولكنهما فيما عدا هذه الفوارق الكمية متماثلتان . مثل هذا الرد للكيف الى الكم يعني أن التقدير النهائي لأية تجربة يتحدد حسب كمية اللذة والألم التي تسفر عنها ، وهذه الكمية يمكن الاهتداء اليها عن طريق ضرب شدة الشعور في مدته . وهذا بدوره يوحي بما يسمى بحساب اللذات hedonic calculus ، الذي نقارن فيه اللذات بعضها ببعض على أساس عائدها من اللذة أو الألم ، ثم نقوم الموضوع أو الموقف تبعا لهذه النتيجة الرياضية . فاذا كانت نتيجة الجمع الجبري زيادة ايجابية في اللذة ، كان الموقف أو الموضوع الذي نبحثه « خيرا » ، واذا انتهينا الى اجابة سلبية ـ أي الى ألم يفوق اللذة ـ كان « شرا » (٣) .

نوعان من مذهب اللذة

١ ـ النوع النفسي :

ينبغي ، قبل أن نمضي أبعد من ذلك ، أن نضع تفرقة أساسية بين **مذهب اللذة النفسي ومذهب اللذة الأخلاقي** ، فالأول ، كما يوحي به اسمه ، أقرب الى النظرية النفسية منه الى المذهب الفلسفي . وبدلا من أن يكون مذهب اللذة النفسية هذا متعلقا بمسألة ما ينبغي أن يفعله الناس (أي ما **ينبغي** أن يرغب فيه) ـ وهو ما يتوقع من أية نظرية أخلاقية ـ فانه يقتصر على بحث سلوك الناس الفعلي (أي ما يرغب فيه فعلا) . وتنكر المدرسة النفسية أن للالزام أية صلة بالموضوع . فكل الحيوانات ، وضمنها الانسان ، لها تركيب من شأنه أن يجعلها تبحث آليا عن اللذة وتتجنب الألم . هذا هو قانون الطبيعة الشامل الذي لا يحتمل استثناء . فاللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه بوصفه غاية في ذاته ، والسعي اليها هو الدافع الأول لأوجه النشاط الحيوية . ولما كنا لا نستطيع أن نرغب في أي شيء غيرها ، فمن الواضح أن التساؤل عما اذا

---

(٣) معظم هذه النقاط تميز مذهب اللذة الخالص ، الذي ينبغي أن يعد موقفا تاريخيا ، لا مدرسة موجودة في الوقت الحالي . وكما سنرى بعد قليل ، فان هناك أغلبية من أصحاب مذهب اللذة المحدثين قد أدخلوا تعديلات على هذه الأفكار . ومع ذلك يمكن القول بوجه عام ان مختلف وجهات النظر المضادة للذة ، والتي سنبحثها فيما بعد ، هي الى حد بعيد ردود فعل على المذهب كما عرضناه هاهنا .

كان ينبغى أن نكون لنا أهداف أخرى أم لا ، ليس الا مضيعة للوقت • بل ان الاهتمام الوحيد المشروع للأخلاق ، من وجهة نظر صاحب مذهب اللذة النفسى ، هو مسألة الطريقة التى يمكننا بها تحقيق أكبر قدر من اللذة ، أو النجاح الى أقصى حد فى تجنب الألم •

الحجج المضادة لمذهب اللذة النفسى : ١ ــ اللذة ناتج ثانوى : كان لمذهب اللذة النفسى على الدوام أنصار كثيرون ، وذلك نظرا الى شدة وضوح هذا المذهب وبساطة التفسير الذى يقدمه للسلوك الانسانى • ومع ذلك فان أنصار هذا المذهب لم يجيئوا عادة من بين صفوف الفلاسفة ، بل من بين صفوف عامة الناس • فقد أدرك المفكر الأخلاقى منذ وقت طويل أن هذا الوضوح الظاهر يخفى وراءه اعتراضات كثيرة • أهم هذه الاعتراضات هو تلك الملاحظة التى أبداها أرسطو منذ وقت طويل ، وأيدتها شواهد كثيرة منذ ذلك الحين ، وهى أن الناس قلما ينشدون اللذة مباشرة • كذلك فانهم قلما ينشدونها عن وعى ، بل اننا نرغب بدلا من ذلك فى موضوعات محددة أو مواقف عينية ، بحيث لا تكون اللذة أو الاشباع الا ناتجا ثانويا لسعينا اليها أو بلوغنا اياها • فعندما نكون جياعا نبحث عن الطعام ، لا عن لذة الأكل (التى هى عارضة) ، وعندما نكون فى حالة حب نبحث عن موضوع حبنا ، لا عن لذة الحب • فاللذة، كما أشار أرسطو ، هى حالة شعورية تنشأ عندما يقوم الكائن العضوى بأى عمل من الأعمال المتعددة التى يصلح لها دون أن يعترض طريقه شىء • غير أن اللذة عارضة بالنسبة الى النشاط أو العمل ذاته • فنحن لا نقوم بالعمل من أجل اللذة الناتجة ، وانما من أجل الوصول الى أشياء معينة أو تحقيق مواقف خاصة • « ان الشخص الذى يرغب فى الطعام يرغب فى الطعام ، والشخص الذى يرغب فى لعب البلياردو يرغب فى لعب البلياردو ، والشخص الذى يرغب فى تنصير الكافر يرغب فى تنصير الكافر ــ لا فى اللذة • بل ان فكرة اللذة قد لا تطرأ على ذهنه مطلقا » (٤) •

ويشعر القائل بمذهب اللذة بأن من السهل عليه الرد على هذه الحجة • فهو يعترف بأن فكرة اللذة قد لا تكون موجودة بوصفها غاية واعية ، ولكنه يؤكد أن الهدف النهائى مع ذلك هو نوع من اللذة أو الاشباع • أما كوننا غير واعين بهدفنا ، أو لم نصرح به ، فليس دليلا على أننا سنؤدى الفعل ، سواء أجلب لنا لذة أو لم يجلب •

على أن مثل هذا الخلاف عقيم ، ما دام من الواضح أن طبيعته ذاتها تجعل من المستحيل الوصول الى تسوية له • فخصم مذهب اللذة على حق عندما

---

(٤) دى لاجونا ، المرجع السابق •

يشير الى أننا لا نستهدف اللذة فى العادة عندما نسلك • ولكننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نثبت أن القائل بمذهب اللذة على خطأ عندما يقول ان توقع اللذة هو الدافع النهائى لكل سلوك — حتى لو كان دافعا غير واع • ذلك لأن مذهب اللذة يبدو مرتكزا على أرض ثابتة عندما يذكر أن كثيرا من الأفعال لن تكرر لو لم تجلب لذة أو تزل ألما • وهكذا يبدو أن المشكلة الحقيقية هى ما اذا كانت هذه الحقيقة تثبت أن مبدأ اللذة والألم هو أساس كل الدوافع • ولكن لما كان كل جواب على هذه المسألة مستحيلا ، فان لكل جانب الحرية فى تكوين فرضه النظرى الخاص •

٢ — **مفارقة مذهب اللذة** : والاعتراض الثانى على مذهب اللذة النفسى ينطوى على ما يسمى بمفارقة مذهب اللذة ، التى تشير الى أن استهداف اللذة مباشرة يؤدى عادة الى أن تفوتنا اللذة • والدليل الذى يساق فى هذا الصدد هو التعاسة الملحوظة التى يشعر بها محترف السعى الى اللذة • وهكذا يقال اننا لو رأينا شخصا يقضى وقتا طيبا فلن نجده من بين الساعين الى اللذة ، وانما سنكتشف أنه شخص يشيد بيتا ، أو يصنع رداء ، أو يكافح فى مهنته ، أو يربى أسرة ، أو يقرأ كتابا • فهذا الشخص السعيد سيكون دائما مشغولا فى عمل يستهدف تحقيق مهمة محددة • وبالاختصار ، فلا بد لنا — كما يقول المفكرون الأخلاقيون ، وكذلك علماء النفس فى الآونة الأخيرة — اذا شئنا الوصول الى السعادة القصوى ، من أن ننسى أننا نسعى اليها ، ونمحو أنفسنا فى نشاط ما ، أو نكرس أنفسنا لقضية معينة ، أو ندخل فى علاقة شخصية نستغرق فيها ، ويكون فيها منفذ لطاقاتنا ونقطة ارتكاز لأحلامنا •

٢ — النوع الأخلاقى :

عندما تحول نظرية القيمة المرتكزة على فكرة اللذة الى المجال الأخلاقى ، نكون ازاء **مذهب اللذة الأخلاقى** • ووجهة النظر هذه لا تتعلق فقط بما هو **كائن** (كما هى الحال فى مذهب اللذة النفسى) ، وانما هى أكثر تعلقا بما **ينبغى أن يكون** • والواقع أن مذهب اللذة الأخلاقى أهم بكثير بالنسبة الى الفلسفة فى مجموعها من نظيره النفسى ، اذ أن الأخلاق تهتم أساسا بوضع معايير **للسلوك** •

مذهب اللذة الأنانى فى مقابل الاجتماعى : يمكن تقسيم المدارس المختلفة المنتمية الى مذهب اللذة الأخلاقى الى فئتين ، هما : مذهب اللذة « الأنانى » ، ومذهب اللذة «العامة» أو مذهب المنفعة • ونستطيع أن نقول بوجه عام ان المذهب الأنانى مميز للتفكير القديم ، على حين أن مذهب المنفعة يمثل وجهة النظر الحديثة • وترى النظرة الأنانية أن كل تقويم للسلوك على أنه خير أو

شر ، صواب أو خطأ ، ينبغي أن يتم بالقياس الى الفاعل - أى على أساس مقدار ما يجلبه الفعل من لذة أو ألم للفاعل شخصيا • أما المدرسة القائلة باللذة العامة فان معيارها أقل أنانية • فهى ترى أن أى سلوك ينبغى أن ينظر اليه على أساس قيمته لجميع الأشخاص الذين يتأثرون به - أى على أساس مقدار اللذة والألم الذى يجلبه لكل فرد فى الجماعة الكاملة التى يتعلق بها الفعل • ومن الممكن بطبيعة الحال أن يقال ان مصلحة الفرد متفقة فى نهاية الأمر مع مصلحة الجماعة ، وبالفعل نجد أن أصحاب مذهب اللذة المحدثين قد بذلوا جهودا كبيرة فى محاولة اثبات هوية المصالح هذه • ومع ذلك فان التمييز بين وجهتى النظر الشخصية والاجتماعية كانت له أهميته من الناحية التاريخية • وسوف يزداد ذلك وضوحا اذا حللنا آراء أربعة مفكرين ، اثنين منهم كانا من أنصار « الأنانية » والاثنين الآخرين كانا من أنصار «العمومية» •

رأى أرستيبوس المتطرف : كان أول القائلين بمذهب اللذة ، وربما أكثرهم تطرفا ، هو أرستيبوس Aristippus الذى عاش فى « قورينة Cyrene » (عاصمة برقة) على الساحل الافريقى للبحر المتوسط ، فى القرن الخامس ق• م• كذلك أقام أرستيبوس فترة معينة فى أثينا ، أصبح فيها تلميذا لسقراط • ومن الواضح أن سماحة أستاذه هى التى أثرت فيه ، اذ أنه عندما عاد الى « قورينة » وبدأ مدرسته الفلسفية الخاصة ، اتخذ من بعض جوانب التعاليم السقراطية أساسا لوجهة نظر كانت تلائم طبيعته المحبة للذة كل الملاءمة • ويتلخص رأى أرستيبوس فى أن اللذة ، أو على الأصح ، لذة اللحظة، هى التى تتحكم فى كل حين ، فليس ثمة لذة « عليا » أو « دنيا » ، كما أن من الممكن تجاهل عنصر المدة • وانما الشدة والطابع المباشر هما المعياران الوحيدان لتقويم اللذات ، وبذلك تكون الحياة الخيرة هى تلك التى تنطوى على أكبر قدر من أقوى احساس ممكن باللذة •

موقف أبيقور المعتدل : لسنا بحاجة الى التوقف للبحث فى أسباب اخفاق مذهب اللذة المتطرف هذا عند أرستيبوس ، ما دامت المواقف الثلاثة الأخرى التى سنبحثها تستهدف كلها القضاء على عيوبه التى ستتكشف كلما مضينا فى بحثنا قدما • ولقد كان أول تعديل هام لهذا المذهب الشديد البساطة هو مذهب أبيقور ، الذى كان يعلم فى أثينا بعد قرن من حياة أرستيبوس فيها - بوصفه تلميذا لسقراط • وقد أكد مؤسس المذهب الأبيقورى أنه ، على الرغم من أن « اللذة هى اللذة » ، فان بعض أشكالها يدوم أطول كثيرا من البعض الآخر ، وبعضها يشترى بثمن أعلى بكثير من حيث الجهد أو العناء • كذلك أدخل أبيقور تعديلا آخر على مذهب أرستيبوس المتطرف ، وذلك بأن جعل معيار اللذة سلبيا لا ايجابيا : فأعظم خير هو انعدام الألم ، وأفضل حياة هى تلك التى يتحرر فيها المرء الى أقصى حد من

الحاجة ، والشقاء ، واضطراب الانفعال الطاغي • ولقد كانت هذه النقطة الأخيرة ، وأعني بها تجنب الانفعالات القوية ، من النقاط المميزة بوجه خاص للمذهب الأبيقوري • فبينما القورينائيون كانوا ينشدون اللذات العنيفة ، فان الأبيقوريين كانوا يتجنبونها بوصفها لذات مكدرة قصيرة الأمد ، ثمنها باهظ من حيث ما تستتبعه من رد فعل أليم • وكان أنصار أبيقور يعلمون كيف ينمون متعة الفلسفة والصداقة ، وهى متعة أكثر اعتدالا ، ولكنها أطول مدى ، وأقل تكديرا بلا شك • والهدف الحقيقى عندهم هو السكينة أو الطمأنينة ataraxia فمن الواجب تجنب أى شيء يعكر صفو هذه السكينة ، بغض النظر عن مدى شدة اللذة المباشرة التى تجلبها •

مذهب اللذة الاجتماعي : « مذهب المنفعة » عند بنتام : من الواضح أن التفكير الأخلاقى قد قطع شوطا بعيدا خلال القرن الذى كان يفصل بين أرستيبوس وبين أبيقور • ولم تتخذ خطوة أخرى يمكن مقارنتها بهذه ، خلال تطور مذهب اللذة ، الى أن بدأ جريمى بنتام Jeremy Bentham تفكيره فى أواخر القرن الثامن عشر • فلقد كان هذا المفكر الانجليزى ، المؤمن بالموقف الطبيعى (common-sense) هو العامل الأكبر على التحول من مذهب اللذة الأنانية الى مذهب اللذة العامة • وكان يهتم اهتماما كبيرا بالاصلاح الاجتماعى والاصلاح التشريعى ، ومن هنا فلم يكن من المستغرب أن يكون تفكيره الأخلاقى اجتماعيا وعمليا الى حد غير مألوف • وفضلا عن ذلك فقد سعى الى الجمع بين مذهب اللذة النفسى ومذهب اللذة الأخلاقى ، كما يتضح من تلك الفقرة التى اقتبسها الكثيرون ، والمأخوذة من كتابه « مبادىء الأخلاق والتشريع » Principles of Morals and Legislation

> « لقد وضعت الطبيعة الانسان تحت سيطرة سيدين مطلقين ، هما الألم واللذة ••• فهما يتحكمان فى كل مانفعل ، وكل ما نقول ، وكل ما نفكر فيه ، ولا يمكن أن يؤدى أى جهد نبذله للتحرر من الخضوع لهما الا اثبات هذا الخضوع وتأكيده ••• ويعترف مبدأ المنفعة بهذا الخضوع ، ويفترضه أساسا لهذا المذهب الذى يهدف الى تكوين نسيج السعادة بأيدى العقل والقانون • أما المذاهب التى تحاول الشك فيه فهى انما تتعامل مع أصوات لا معان ، ومع الهوى لا العقل ، ومع الظلام لا النور » •

وينتقل بنتام الى تعريف مبدئه فى المنفعة بأنه « ذلك المبدأ الذى يتوقف فيه استحسان أى فعل أو استهجانه على ما يبدو لهذا الفعل من اتجاه الى زيادة أو نقص سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقا بمصلحته » • ولقد كان مقتنعا بأن هذا المبدأ هو الوسيلة التى يختار الناس على أساسها ، والتى ينبغى أيضا أن يتم على أساسها هذا الاختيار ، والأمر الذى كان يسعى اليه

هو أن يجعل من هذا المبدأ المعيار المعترف به للأخلاق والتشريع ، حتى يخضع المجتمع لحكمه بدلا من أن يخضع لحكم معيار تجريدى معين للواجب ، لا صلة له بسعادة الانسان . (٥) ذلك لأنه رأى أن أى مبدأ تجريدى ، غير نفعى ، انما هو « أداة من أفضل أدوات الطغيان وأشدها فعالية . فهو يفيد فى اقناع الضحايا بأن اطاعتهم للمستبدين بهم ليست ضرورية فحسب ، بل هى واجبة بحق » (٦) .

حساب اللذات : كان بنتام مقتنعا بأن أقوى حصن يحمى من الظلم الاجتماعى هو الاعتراف الصريح بأن كل فرد معنى أساسا بمصلحته الخاصة، غير أن ذلك قد تركه ازاء مشكلة تجنب الفوضى الاجتماعية . وبعبارة أخرى فكيف نستطيع أن نجعل الفرد يدرك أن مصلحته الخاصة متفقة مع المصلحة المشتركة ؟ ان الخطوة الأولى التى اتخذها بنتام لاثبات اتفاق الصالح الخاص والعام ، هى التعبير على أصرح نحو ممكن عن مبدأ حساب اللذات . فقد رأى بنتام أن قيمة أى فعل ينبغى أن يحكم عليها على أساس « الشروط » السبعة الآتية : (١) **شدة** اللذة أو الألم الناتج منهما ، (٢) **مدة** أى منهما ، (٣) **يقينتيهما أو عدم يقينتيهما** — أى مقدار احتمال حدوثهما على النحو المتوقع ، (٤) **سرعة** حدوثهما ، (٥) **خصبهما** ، أو احتمال ترتب احساسات **من نفس النوع عليهما** ، (٦) **نقاؤهما** ، أو تحررهما من أية احساسات حاضرة أو مستقبلة من نفس النوع ، (٧) وأخيرا **نطاقهما** ، أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بهذه الاحساسات . وقد لخص بنتام نفسه هذه النقاط فى أبيات شعرية طالما اقتبسها الكتاب :

شديدة ، وطويلة ، ومؤكدة ، وسريعة ، ومثمرة ، ونقية .
هذه الصفات هى التى تدوم فى اللذة والألم .
أما اذا كانت عامة ، فلتنشرها على أوسع نطاق .
ولتتجنب هذه الآلام أيا كانت آراؤك .
فان لم يكن من الآلام بد ، فليكن نطاقها محدودا فحسب .

وباستخدام هذا الحساب اعتقد بنتام اننا نستطيع أن نحدد بسهولة ان كان الفعل خيرا أو شرا .

ولا شك أن أية نظرة الى شروط بنتام السبعة ، حتى لو كانت نظرة عاجلة ، كفيلة بأن تبين لنا أن الشرط الأخير قد أدخل على تفكير مذهب اللذة

---

(٥) انظر : روبرتس Reberts الكتاب المذكور آنفا .
(٦) المرجع والموضع نفسه .

عنصرا جديدا كل الجدة · ذلك لأن من الممكن النظر الى الشروط الستة الأولى على أنها مجرد تحسين لحساب اللذات فى مقابل الآلام عند أبيقور · ولو كان بنتام قد توقف عند حد هذه الشروط فحسب ، لما كان مذهبه أقل أنانية من مذهب أبيقور · ولكننا ما أن نبدأ فى تقويم الأفعال على أساس عدد الأشخاص ، حتى ندخل مجالا أخلاقيا مختلفا · ولم يكن بنتام يعتقد أن اضافة هذا العامل الاجتماعى يحتاج الى ادخال أى مفهوم جديد من **الوجهة الكيفية** ، بل سيظل من الممكن نظريا الاكتفاء بايجاد مجموع اللذة الناتجة ، بعد بحث كل الأشخاص الذين يتعلق بهم الأمر ، وموازنة هذا بمجموع الألم · ومع ذلك فحتى لو كان ذلك حسابا كميا بالمعنى الدقيق ، لأدت اضافة الاعتبارات الاجتماعية الى تعقيد المشكلة الى حد تؤدى معه الى احداث تغيير أساسى فى تاريخ مذهب اللذة ·

تجديف مل : لو كان أرستيبوس وأبيقور قد اطلعا على مذهب المنفعة عند بنتام ، لبدا ذلك المذهب ممتنعا فى نظر الأول ، ومشكوكا فيه فى نظر الثانى · أما عندما نأتى الى جون ستيوارت مل ، الذى ولد بعد بنتام بجيلين ، فاننا نجد لديه مذهبا فى اللذة مختلفا فى طابعه الى حد يحق لنا معه أن نشك فى أن بنتام كان يمكن أن يعترف بسلامة هذا الموقف ، لو عرفه · وقد وصف كاتب قريب العهد (٧) التعديلات التى أدخلها مل بعبارة « تجديف مل Mill's Heresy » وهو وصف لا نرى فيه مبالغة · فعندما ظهر كتاب « مذهب المنفعة Utilitarianism » فى عام ١٨٦٣ كان من الواضح أن قدرا كبيرا من مذهب اللذة فى صورته القديمة قد اختفى ، ربما الى الأبد ·

ذلك لأنه ، على الرغم مما بين أرستيبوس وأبيقور وبنتام من فوارق ، فقد اتفقوا جميعا على فكرة أساسية : هى أن اللذة هى اللذة ، أيا كان مصدرها ، أو شدتها ، أو مدتها · وربما اختلف هؤلاء المفكرون فيما بينهم فيما اذا كانت بعض اللذات تستحق ما ندفعه فيها من ثمن ، أو فيما اذا كان من الواجب عمل حساب أى شخص آخر غير الفاعل ذاته عند تحديد قيمة أى فعل من حيث اللذة ، ولكن لا جدال فى أنهم كانوا متفقين اتفاقا تاما فيما بينهم حول التشابه « الكيفى » لكل اللذات · أما « تجديف » مل فيتمثل فى أنه قد أدخل مفهوما جديدا ، يؤدى من الوجهة المنطقية الى نتائج هدامة ، فى تقويم اللذة والألم · ذلك لأن من أقدم الانتقادات التى وجهت الى مذهب اللذة وأكثرها دواما ، رفضه الاعتراف بفوارق كيفية بين اللذات · وقد كان بنتام بوجه خاص صريحا فى انكاره أى فارق داخل هذه الفئة · وفى عصر مل ،

---

(٧) فيليب ويلرايت ، فى كتابه : « مدخل نقدى الى الأخلاق
Philip Wheelwright : A Critical Introduction to Ethics".

كان كثير من المفكرين ، مثـل كارلايل Carlyle ، قد رددوا التهمة القديمة القائلة بأن مذهب اللذة « فلسفة خنازير » ، فالحياة التى تكرس كلها للسعى وراء اللذة لا تليق بالانسان ، وانما تليق بالخنازير وحدهم •

وقد رد مل على هذه التهمة بنفس الطريقة التى رد بها أبيقور عليها قبل ذلك بألفى عام • فليس القائلون بمذهب اللذة هم الذين يقولون بنظرة وضيعة منحطة الى الطبيعة البشرية ، وانما خصومهم ، ذلك لأن القول بأن الحياة التى تقدر عـلى أساس اللذة والألم وحـدهما لا تليق الا بالحيـوانات ، يعنى أن الانسان لا يسعى الا الى اللذات الحيوانية وحـدها • وقد نصح أبيقور أتباعه صراحة بأن يبحثوا عن لذات الفلسفة والاتصال الاجتماعى وهى نقطة كان خصوم الأبيقورية وخصوم مذهب المنفعة يغفلونها على الدوام • كذلك فان مل يذهب الى حـد الاعتراف بوجـود فارق كيفى بين اللذات ، ويؤكـد أن من الضرورى التفرقة بين اللذات « العليا » و « الدنيا » • وهـو يقول فى فقرة مشهورة : « خير للمرء أن يكون انسانا غير راض من أن يكون خنزيرا راضيا ، وخير له أن يكون سقراطا غير راض من أن يكون أحمق راضيا » • فهناك عامل له أهميه خاصة فى تحديد اللذات المرضية بحق ، والجدير حقا بالانسان — هو ذلك الشعور بالكرامة الانسانية ، الذى كان مل يعتقد أنه يتمثل ، بدرجة ما ، فى الناس جميعـا •

حيوية مذهب اللـذة

لعل أى موقف فى الفلسفة لم يهاجم بمثل الاصرار الذى هوجم به مذهب اللذة ، ولا أية وجهـة نظر قـد صمدت للهجوم مثـل وجهة النظر هـذه • فعلى الرغم من أن تعاليم مذهب اللذة قد عدلت وهذبت كثيرا خـلال التاريخ الطويل لهذه المدرسة ، فان التأكد الأساسى القائل ان أصل القيمة يرجع الى « الشـعور Feeling » قـد ظل دون تغير • ويؤكد أصـحاب مذهب اللذة المعاصرون أن من الواجب أن ترتكز كل المبـادىء الأخلاقية على نتـائج الفعل التى تقاس تبعا لتحقيقها مصلحة الانسان ، وهذه الأخيرة بدورها تعنى اللذة أو السعادة • وما زال القائل بمذهب اللذة فى وقتنا الحالى يرى ، مثل بنتام ، ان أى معيار أخلاقى يكون فاسدا تماما اذا كان يتجاهل نتـائج الفعـل بأن يحاول الحكم على السلوك البشرى على أساس اتفاقه مع مثـل أعلى مجرد للواجب أو الالزام •

الاعتراضات الرئيسية على مذهب اللذة : تتركز الاعتراضات المختلفة على مذهب اللذة الأخلاقى فى عدم جدارة هذا المذهب بأن يكون مثلا أعلى بشريا ، أو فى عدم كفايته بوصفه مذهبا أخلاقيا شاملا • ولسنا بحـاجة الى التريث

طويلا لمواجهة تهمة عدم الجدارة . بعد أن استمعنا الى رد مل على هذه التهمة . كما ينبغي أن نلاحظ أن هذا الاعتراض ينطوى على معيار محدد مقدما لما هو جدير بالانسانية وما هو غير جدير بها ــ أى انه يبدأ تحليله « للخير » بفكرة مسبقة عما ينبغى أن يكون عليه « الخير » . وهكذا يطلب الينا أن نرفع أنفسنا بأربطة حذائنا الأخلاقية الخاصة (*) ، محاولين أن نحدد ما هو «خير» عن طريق ما نعتقد من قبل أنه كذلك ، ولسنا بحاجة الى القول ان هذه ليست بالطريقة السليمة فى التفكير ، ولذا فان الحجج التى توجه ضد مذهب اللذة وتكون مصوغة بهذه الطريقة لا ينبغى أن تؤخذ مأخذ الجد . غير أن تهمة عدم الكفاية أخطر بكثير ، وينبغى لنا أن نبحثها بحثا كاملا .

فلنذكر ، فى البداية ، أن مذهب اللذة الأخلاقى يستطيع الوقوف على ارجله ، مستقلا تماما عن صواب أو خطأ النوع النفسى من مذهب اللذة . فلسنا بحاجة الى الاعتقاد بأن الدافع الوحيد لكل سلوك بشرى هو مبدأ اللذة والألم ، لكى ننتهى من ذلك الى أن التقويمات الأخلاقية ينبغى أن تكون على أساس سعادة البشر وما فيه مصلحتهم . وهكذا فعندما يتهم مذهب اللذة بأنه غير كاف من حيث هو تفسير لسلوكنا ، أو يقال ان علم النفس الحديث يؤدى الى استبعاد هذا المذهب ، فينبغى أن نتأكد هل الناقد يدرج النوع الأخلاقى من المذهب ضمن اتهامه هذا ؟ ذلك لانه اذا كان لأحد أن يتهم مذهب اللذة الأخلاقى بأنه نظرية غير كافية ، فينبغى أن يكون هذا الاتهام ناتجا عن الضعف الكامن فى المذهب ذاته ، لا عن أى بطلان ممكن فى الوجه النفسى لهذا المذهب . وربما ازدادت نقاط الضعف العقلية فى مذهب اللذة ظهورا فى أثناء دراستنا للمذاهب الأخرى البديلة عنه . ولما كان أقوى صراع فى هذا الميدان هو الصراع بين المذهب الشكلى ومذهب اللذة ، فسوف نبدأ أولا ببحث هذا المذهب الأشد عداء لمذهب اللذة .

المذهب الشكلى : أقوى ناقد لمذهب اللذة

للمذهب الشكلى فى الأخلاق صلات وثيقة بالنظرة المطلقة التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق . وأهم ما يقول به هذا المذهب هو أن خيرية الفعل أو شريته صفة كامنة فيه ، مستقلة عن كل شىء ــ عن الزمان والمكان والظروف وما الى ذلك . وفضلا عن ذلك فان هذه الصفة الكامنة أو المطلقة للفعل مستقلة عن أية نتائج مترتبة عليه . فليست لنتائج الفعل صلة بخيريته أو أخلاقيته ، وعلى حين أن القائل بمذهب اللذة يرى أن كل معايير الصواب والخطأ ينبغى

(*) « رفع المرء لنفسه بأربطة حذائه to hoist oneself by his own bootstraps » هو مثل معروف فى الانجليزية ، يطلق على تلك الحالة التى نحاول فيها أداء شىء مستحيل لأن نتيجته مفترضة فى مقدمات المحاولة ذاتها . (المترجم)

أن ترتكز آخر الأمر على نتائج كل فعل ، فان القائل بالمذهب الشكلى يعتقد أن للمعايير الأخلاقية سلطة واحدة فحسب : هى طبيعتها الباطنة الخاصة ، التى لا تربطها صلة بنتائج أى فعل ٠

وينبغى ، انصافا منا للقائل بالمذهب الشكلى ، أن نشير الى أنه لا يدعى أن نتائج الفعل ليست لها أهمية عملية أو علاقة بالسعادة البشرية ٠ فهو لا يقل عن القائل بمذهب اللذة شعورا بأن للجزء الأكبر من سلوكنا نتائج مستقلة من السعادة أو الشقاء بالنسبة الى أنفسنا أو الى الآخرين ، ولكنه ينكر وجود أية علاقة بين هذه النتائج العملية وبين ما يتصف به الفعل من صواب أو خطأ ٠ واذن فالمذهب الشكلى ينظر الى السلوك البشرى على أنه يتم ، من حيث النتائج العملية ، فى فراغ أخلاقى ٠ وقد يكون مما له أهمية عظمى فى نظرى أن يسرق أحد سيارتى ، غير أن هذا أمر لا صلة له بتحديد ما اذا كانت السرقة صوابا أم خطأ ٠ وانما يقول صاحب المذهب الشكلى انها تصبح خطأ نظرا الى صفة كامنة فى أفعال السرقة لا يمكن لأى ظرف — حتى ما قد تعده المحكمة « ظرفا مخففا » — أن يغيرها ٠ ويعتقد الفيلسوف الشكلى أن الأفعال الصالحة تنجم عنها ، على وجه العموم ، نتائج خيرة ، والأفعال الخاطئة تنجم عنها نتائج شريرة ٠ ولكن على الرغم من هذا التأكيد ، فليس هناك ارتباط ضرورى بين الاثنين ، فالأفعال « الصالحة » تظل صالحة حتى لو كانت الفضيحة تؤدى دائما الى تعاسة صاحبها وألم كل المحيطين به ٠ وعلى العكس من ذلك ، فحتى لو أدى الفعل « الخاطىء » الى زيادة سعادة كل من يهمه الأمر ، فسيظل مع ذلك خاطئا ٠

ويعد « امانويل كانت » زعيم الشكليين الأخلاقيين ٠ ومن سوء الحظ أن تفكيره لا يسهل فهمه ، وأن استنتاجاته الصارمة الدقيقة لا تلقى استجابة لدى معظم الطلاب اليوم ٠ ومع ذلك فان الموقع الهام الذى يحتله فى تاريخ الأخلاق يحتم علينا أن نفهم أفكاره الأساسية ٠ ولما كان مذهب كانت الأخلاقى يبلغ قمته فى نظرية هى أشهر نظريات « الواجب » (وهو نوع النظرية الذى تصل اليه المذاهب الشكلية فى عمومها) فان تقديم عرض موجز لتاريخ مفهوم «الواجب» يمكن أن يفيد القارىء بوصفه مدخلا الى تفكير كانت ٠

تاريخ فكرة « الواجب »

على الرغم من أن اليونانيين القدماء كانوا « عصريين » الى حد بعيد فى كثير من أفكارهم ، فان احساسهم بمعنى الواجب كما نفهمه اليوم كان ضعيفا ٠ فالحياة الأخلاقية والحياة الخيرة كانت عند اليونانى شيئا واحدا — أى ان الحياة الخيرة كانت عندهم تلك الحياة التى كان من الضرورى فيها توافر فضائل أو ميزات معينة لأن هذه هى الطريقة الوحيدة التى تتيح للانسان الوصول الى السعادة ٠ ومن أوضح الأمثلة على ذلك فضيلة «الاعتدال» ، التى امتدحها اليونانيون أكثر مما امتدحوا أية فضيلة غيرها ٠ ففى نظر اليونانى

لم يكن الاعتدال واجبا عليه — اذ أن الاعتدال ليس الزاما يفرض بقانون أو سلطة ما — وانما كان مسألة علة ومعلول فحسب . ذلك لأن عدم الاعتدال يؤدى الى الشقاء ، ومن هنا كان ينبغى لنا أن نكون معتدلين · غير أن كلمة «ينبغى» لا تعبر هنا الا عن الزام مشروط : **فاذا** أردنا أن نكون سعداء فينبغى لنا (أى أن من الضرورى لنا) أن نكون معتدلين فى عاداتنا · ولكى نحيا حياة سعيدة يتعين علينا أن نكون معتدلين وشجعانا وعادلين وحكماء · غير أن هذه مسألة علة ومعلول مفهومة للذهن المعتاد ، وليست الزاما مطلقا أو مجردا كالالزام المتضمن عادة فى الأوامر الخلقية ·

نظرية الواجب عند الرواقيين : أدخلت فكرة جديدة فى التفكير الأخلاقى اليونانى قرب نهاية العصر اليونانى ، عند ظهور المذهب الرواقى ، وقد أدت هذه الفكرة الى تحويل الأخلاق من مبحث يتركز حول الخير الى مبحث يتركز حول الواجب · ومن هنا فقد مهدت الطريق للأخلاق المسيحية والمذهب التطهرى (البيوريتانى) فيما بعد · تلك هى الفكرة التى تعد فيها «الفضيلة» أو « الحياة الصالحة » اطاعة لقانون ، لا مجرد مراعاة لقواعد العلة والمعلول · فالرواقى كان يرى أن الحياة الخيرة ، التى ينبغى لكل حكيم أن يسعى الى أن يحياها ، هى تلك التى يتحدد بها واجب الانسان على أساس قانون الطبيعة أو النظام العقلى للكون — أو العقل الكلى ، حسب الاصطلاح الرواقى · هذا القانون الكونى للعقل الكلى يحدد لكل فرد مكانه فى نظام الأشياء ، ويقرر الواجب والالتزامات التى تتمشى مع هذا المركز المحدد · ولقد كان قوام الحكمة عند الرواقيين هو اعتراف المرء بهذه المكانة المحددة له ، وبما يرتبط بها من الواجبات ، وبالتالى العيش فى انسجام واع مع الطبيعة — أى مع العقل الكلى · وفضلا عن ذلك فقد كان الرواقيون يرون أن كل ما يحدث فى الكون يحدث وفقا لضرورة منطقية · ومن هنا فان قبول ما تأتينا به الحياة هو أمر لا مفر لنا منه ، وهو فى الوقت ذاته مظهر من مظاهر الحكمة ·

ومن السهل أن ندرك أن هذه النظرية الرواقية تمثل تحولا حقيقيا عن التفكير الأخلاقى اليونانى السابق ، على الرغم من أنه كان لا يزال عليها أن تقطع شوطا بعيدا حتى تصل الى المفهوم المسيحى « للواجب » · فمن المؤكد أن الرواقيين ، حين جعلوا من الأخلاق أو « الحياة القويمة » مسألة اطاعة لقانون ، قد أكدوا بالضرورة فكرة الواجب على نحو أقوى مما أكدت به من قبل، وذلك فى العالم الغربى على الأقل · ولكنهم أرادوا بتوحيدهم بين قانون الطبيعة وقانون العقل ، ثم بتوحيدهم بين هذا العقل الكلى وبين العقل المتناهى الموجود لدى كل انسان ، أن يحولوا دون أن تتخذ الالتزامات التى يفرضها الواجب طابعا تعسفيا أو تسلطيا محضا · فعقلنا الفردى يتيح لنا أن ندرك عدالة العقل الكلى وحكمته وأوامره الضرورية · ومن هنا كان كل انسان حكيم فاضل يقبل بحرية تلك الواجبات التى يفرضها علينا العقل الكلى لأنها تتفق

مع ما يقضى به عقلنا الخاص ذاته ٠ وهكذا يتفق الحكم الخاص مع الحكم الكونى، ولا يكون هناك شعور بالاكراه الخارجى ، أو بالأمر التعسفى ٠

المسيحية والواجب : أدخلت المسيحية تغييرا آخر هاما فى المفهوم الأساسى للأخلاق ، كما أنها قد استحدثت الفكرة التى بنيت عليها الأخلاق الغربية الرسمية خلال القرون السبعة عشرة الأخيرة ٠ هذه الفكرة هى المذهب القائل ان قوام الحياة الأخلاقية هو طاعة القانون ، وان يكن ذلك قانونا يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى اعترفت به الرواقية ٠ هذا القانون الجديد ليس قانونا يكتشفه العقل البشرى ، وليس بالتالى قانونا يبدو لنا (معقولا) ، وانما هو قانون أتانا من الوحى الالهى الذى لا يكون أمامنا الا أن نطيعه ، سواء أكان يبدو معقولا أم غير معقول ، منطقيا أم تعسفيا ، عادلا أم ظالما ٠ فمن الواجب اطاعته لمجرد كونه تعبيرا عن الارادة الالهية ، لا لأننا نرى فيه وسيلة لتحقيق سعادتنا المباشرة ٠ وبطبيعة الحال فنحن نفترض أنه لما كانت القوة التى تسهر على تنفيذ هذا القانون الالهى هى الوهية خيرة ، فسوف يكون ذلك قانونا خيرا يعبر عن حكمة عليا ٠ ولكن لما كان خلاصنا يتوقف مباشرة على اطاعتنا لهذا القانون ، فمن الواضح أن المطلوب منا هو أداء أية واجبات يحددها ، بغض النظر عن رأينا البشرى فى هذه الأوامر ٠ كما ينبغى أن يلاحظ أن هذا الارتباط (بين طاعة الانسان للقانون الالهى وبين خلاصه) هو فى المسيحية ارتباط تحدده المشيئة الالهية ، لا العقل البشرى ، وهذا يؤدى الى زيادة ضعف العلاقة التى كان يقول بها الرواقيون بين العقل الكلى وبين عقلنا الفردى المتناهى ٠ ولقد ظل أداء المسيحى لواجبه يعد ، حتى يومنا هذا ، مسألة طاعة لا مسألة تبصر ٠ وقد أحسن بعضهم التعبير عن هذه الفكرة اذ قال ان سبب كون هذه الطاعة خيرا ، أو حتى سبب كونها لازمة ، هو أمر لا شأن لنا به ٠ وكل ما يهمنا بحق هو أنها لازمة (٨) ٠

مذهب الألوهية الطبيعية والواجب : كان من النتائج الجانبية للنزاع بين أصحاب مذهب الألوهية المفارقة theists وأصحاب مذهب الألوهية الطبيعية deists ، فى القرن الثامن عشر ، أن حاول بعض اللاهوتيين الأكثر تعمقا أن يعدلوا هذا الطابع الاعتباطى للأمر الالهى ، بأن يكشفوا عن الصلة الوثيقة بين الواجب الأخلاقى كما يحدده الوحى وبين الواجب الأخلاقى كما ينادى به ضميرنا الفردى ٠ فقد ذهبوا الى أن الله لا يقتصر على وضع القانون

---

(٨) أنظر المقال المنشور بعنوان « الواجب Duty » فى « موسوعة الدين والأخلاق Encyclopedia of Religion and Ethics لهيستنجز Hastings (١٩٣٤) ٠ وقد استخلصنا من هذا المرجع جزءا من مادة هذا القسم المتعلق بتاريخ فكرة الواجب ٠

الأخلاقى فى الكون ، وانما هو قد بث فى كل نفس قبسا أو صدى لهذا القانون الأخلاقى نفسه • وهكذا فان اصغاءنا لصوت ضميرنا ، أو الالتجاء الى «النور الواضح للعقل الطبيعى» (وهى عبارة أثيرة لدى مفكرى القرن الثامن عشر) يؤدى بنا الى كشف نفس الأوامر التى وردت الينا من الكتاب المقدس ومن كتابات آباء الكنيسة • وعلى ذلك فان الوحى يدعم الضمير ، والضمير من جانبه يثبت سلطة الوحى • ومن هنا فاننا نستطيع أن نستدل على واجبنا من مصادر أخرى غير سلطة الكتاب المقدس أو القانون الكنسى وحده • ففى استطاعتنا أن نستدل عليه بالبصيرة الباطنة ، وان كانت هذه البصيرة فى حقيقتها لا تعدو أن تكون « تعرفا » • فنحن نستمع الى ما هو واجب علينا من الخارج ، عن طريق منبر الكنيسة وغيره من المصادر المألوفة للسلطة الأخلاقية، كما نستطيع أن نستمع اليه من الداخل ، عن طريق الصوت الخافت للضمير • وبذلك يمثل هذا المذهب عودا جزئيا الى الرأى الرواقى فى الواجب ومصادره •

الآراء الشعبية فى الواجب : طرأ على الأخلاق فى القرن الثامن عشر تطور آخر كان له دون شك تأثير شعبى أقوى من ذلك الذى أوضحناه الآن • وكان هذا التطور سهل الفهم ، كما هى الحال عادة فى الأفكار التى تلقى استجابة شعبية • كذلك فانه كان يتميز بجاذبية انفعالية تفتقر اليها النظريات اللاهوتية والفلسفية العقلية السائدة فى تلك الأيام • هذا الرأى الشعبى كان يقول ان من الممكن معرفة واجباتنا بنور العقل الطبيعى ، وأن جزاءها (أى السلطة أو القوة التى تلزم الناس باطاعتها) ليس الا المكافآت والعقوبات التى تترتب على اطاعتها أو عصيانها • هذه المكافآت أو العقوبات قد تحدث فى هذا العالم أو فى العالم الآخر ، غير أن ما يحدث منها فى العالم الآخر خير وأبقى • وهكذا فان « الجنة » و « النار » يصبحان فى هذا المذهب حافزين لهما أهمية قصوى فى السلوك الأخلاقى • وهناك حجة مشهورة على وجود الله ، تقول : « لو لم يكن الله موجودا لكان من الضرورى ابتداعه » — ونستطيع أن نتصور أنصار هذا الرأى وقد أعادوا صياغة هذه الحجة بحيث تصبح : « لو لم تكن الجنة والنار موجودتين لكان من الضرورى ابتداعهما» — وذلك لضمان اقبال الناس على أداء واجباتهم المسيحية •

هذا المذهب يبدو أنه ينطوى ضمنا على الرأى القائل ان الأخلاق هى فى أساسها مسألة « انتهازية » (أو « شطارة ») ، وأن الأخلاقية ليست الا « سياسة حكيمة » • فلو أردنا اكتساب البركة الالهية ، أو البقاء بمنأى عن المتاعب فى هذا العالم وفى العالم الآخر معا ، فعلينا اطاعة أوامر الأخلاق ، ولا سيما الأخلاق المسيحية • ومع ذلك فان هذا الموقف لا يقتصر على المسيحية الشعبية ، بل انه ، على العكس من ذلك ، قد انتشر على نطاق واسع منذ كانت للناس آلهة يطيعونها أو يسترضونها أو يبتهلون اليها • فقد كانت

الأذهان الساذجة تميل دائما الى أن تجعل من العبادة الدينية نظاما للمقايضة، يعد فيه العبد بعمل شىء للرب ـ أى بطاعته أو التضحية له أو مجرد الاعتراف به ـ ويتوقع فى مقابل ذلك نعما معينة من الرب • وتكشف العقيدة الشعبية اليونانية عن مظاهر متعددة لروح المقايضة هذه ، كما أن هناك دلائل كثيرة على أنها كانت جزءا هاما من العبادة الدينية الساذجة منذ العصور السحيقة فى القدم • ومن هنا فليس من المستغرب أن يعجز القرن الثامن عشر ، بكل ما عرف عنه من «عقولية و « تنوير » ، عن القضاء على هذا الميل القديم العهد الى النظر الى الدين على أنه مساومة بين طرفين • ومن الواضح أن «واجبنا» يغدو فى هذه الحالة مجرد أداء الجزء الخاص بنا من الصفقة • وهكذا يعدو الواجب تعاقديا ، بدلا من أن يكون اعتباطيا أو عقليا أو حدسيا •

فلسفة الواجب عند « كانت »

لا جدال فى أن أشهر وأقوى المدافعين عن المذهب الأخلاقى المتركز حول الواجب هو « امانويل كانت » • فلقد كان قدر كبير من تفكيره الأخلاقى ثورة على المذاهب الأخلاقية الانتهازية ، ومذاهب « السياسة الحكيمة » التى كان يدعو اليها المفكرون الأخلاقيون فى عصره • ومن المؤكد أن جزءا من الصرامة الواضحة التى يتسم بها تفكيره لابد أن يخفف لو كان المجال يسمح لنا ببيان مدى انحطاط المستوى الذى وصلت اليه بعض هذه المذاهب الانتهازية الخالصة • ومع ذلك فلا بد لنا من الخوض مباشرة فى مذهب كانت الأخلاقى، اذ ان هذا المذهب هو مصدر الكثير من الأفكار التى ظهرت عن الواجب فى القرن التاسع عشر •

لا علاقة بين الميل الطبيعى والأخلاقية : رأى « كانت » أنه لا توجد علاقة بين الميل الطبيعى وبين الأخلاقية • أى ان رغبتنا أو عدم رغبتنا فى القيام بعمل معين ، لا صلة لها بخيرية هذا الفعل أو أخلاقيته ، ذلك لأن ما أميل الى فعله اليوم ، قد لا أميل الى فعله غدا • وفضلا عن ذلك ، فالميل دائما مسألة شخصية ، وذاتية بحتة • ولكن أساس الأخلاق ، فى رأى كانت ، ينبغى أن يكون موضوعيا شاملا بالمعنى الصحيح • ولا بد أن يتحرر ، لا من الغرض أو الهوى الشخصى فحسب ، بل من عوارض الزمان والمكان والبيئة الثقافية • فلا بد أن تكون الأخلاق الحقة واحدة فى كل ثقافة وكل عصر تاريخى ، ولابد أن تسرى بغض النظر عن « الجنس أو المذهب أو العقيدة » • ذلك لأنه ما لم يكن « الحق » هو الحق ، سواء شئنا أم أبينا ـ وهنا نصل الى لب مذهب كانت ـ وما لم يظل هذا « الحق » موضوعيا ملزما بغض النظر عن أى ميل شخصى ، فان مفهوم الواجب يفقد معناه •

ولقد كان « كانت » صريحا فى هذه المسألة كل الصراحة · فهو لا يقتصر على القول ان الميل الطبيعى لا صلة له بالأخلاق أو بالاستقامة ، بل انه يرى **أن الأفعال الوحيدة التى هى أخلاقية بحق هى تلك التى تؤدى عن احساس بالواجب** · على أن من المعترف به ان هذا حكم قاس · ومن المؤكد أن هذه العبارة الواحدة هى أقوى العوامل التى أدت الى اشتهار كانت بالصرامة الأخلاقية · فهو لا يعنى فقط أن الأفعال ينبغى أن تؤدى وفقا لمقتضيات الواجب ، بل ينبغى أيضا القيام بها من أجل أداء الواجب ، لا لأى سبب آخر وذلك اذا ما شئنا أن تكون هذه الأفعال أخلاقية بالمعنى الصحيح · ولنقتبس فقرة موجزة من « كانت » توضح رأيه هذا :

> ان مساعدة الآخرين حين يستطيع المرء واجب ، وهناك الى جانب ذلك نفوس كثيرة لديها من النزوع الى التعاطف ما يجعلها ، دون أى دافع آخر من الغرور ، تجد لذة باطنة فى نشر السعادة من حولها ، وتغتبط لرضا الآخرين مثلما تغتبط لرضائها الخاص · ومع ذلك فانى أذهب الى أن أى فعل من هذا النوع ، مهما كان قويما محببا الى النفوس ، ليست له مع ذلك قيمة أخلاقية أصيلة · فهو يقف على قدم المساواة مع الميول الأخرى - كالميل الى التكريم مثلا ، وهو الميل الذى لو أتيح له من حسن الحظ ما يجعله يصيب شيئا نافعا قوميا ، وبالتالى شريفا ، لكان يستحق الاطراء والتشجيع ، ولكنه لا يستحق الاحترام أو التبجيل ، اذ أن القاعدة التى يسير عليها تفتقر الى المضمون الأخلاقى ، ألا وهو أداء مثل هذه الأفعال ، لا عن ميل ، وانما بحكم الواجب (٩) ·

وبعبارة أخرى ، فنحن لا نحصل على امتياز فى السماء ، أو فى أى كتاب يسجل استحقاقاتنا الأخلاقية ، جزاء على تلك الأفعال الصالحة التى نقوم بها نظرا الى كونها نافعة ، أو لأن دوافع الشفقة أو التعاطف أو الحب تحضنا على أدائها · أما اذا أديت نفس هذه الأفعال ، وربما أفعال أقل منها نفعا وجلبا للسعادة ، بدافع الواجب المحض ، فعندئذ تصبح على التو أفعالا أخلاقية تستحق كل احترام ممكن ·

وكما يمكننا أن نتوقع ، فقد ظل مذهب كانت الأخلاقى ينتقد ويتعرض للسخرية طوال ما يزيد على قرن ونصف قرن · ومن المؤكد أنه يشجع لأول

---

(٩) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق "Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals" القسم الأول ·

وهلة على السخرية • ولكنه يعد نتيجة منطقية بالنسبة الى الاطار العام لتفكير كانت • بل ان خصوم كانت أنفسهم قد اضطروا الى الاعتراف بأنه قد صرح بأمانة بحقيقة صلبة حاول عدد كبير من المفكرية الأخلاقيين تجنبها أو تخفيفها على نحو ما ـ ألا وهى أنه اذا كان للواجب أى معنى ، فهذا المعنى ليس هو « الميل » أو «اللذة» • وبعبارة أخرى ، فالواجب لا يعرض علينا مساومة ، وانما هو يأمر ، وليس أمامنا الا أن نطيعه أو نعصاه ، ولكن لاجدوى من البحث عن حلول وسطى أو هروب من الالزام الكامل فى منتصف الطريق •

نقد آراء كانت : على أن من الأسهل بكثير أن ننتقد كانت على هذا الأساس الواضح ، وهو أنه قد تجاهل العوامل الاجتماعية التى تكون المضمون الفعلى للواجب ، وتعمل على انتشاره • فهو ، بالاختصار ، كان مهتما أكثر مما ينبغى باثبات أن أوامر الواجب مطلقة • ولكنه لم يدرك (أو على الأقل لم يعترف) بأن أوامر الواجب مهما تكن مطلقة ، فان المجتمع هو الذى يحدد المضمون الفعلى لهذه الأوامر ويعمل على نشر هذا المضمون • فقد يولد الأطفال ولديهم «ضمير» بمعنى القدرة الكامنة على اصدار أحكام أخلاقية ، ولكن لا يمكن أن يعترف أى عالم نفسى أو عالم اجتماعى فى أيامنا هذه بأن لهذه القدرة أية صفة أخرى غير كونها كامنة • فالضمير صفحة بيضاء ، ان جاز هذا التعبير، يعمل المجتمع (ممثلا الى حد بعيد فى شخص الوالدين) على أن يسطر عليها الأوامر الأخلاقية منذ ساعة ميلادنا •

كذلك يمكن اتهام كانت بأنه قد أفرط فى تأكيد القيمة العليا للارادة الخيرة• مثال ذلك أنه قد أصدر هذه العبارة المشهورة : « لا شىء فى هذا العالم أو خارجه يتصف بالخير دون قيد أو شرط ما عدا الارادة الخيرة » • ويبدو أنه كان غافلا عن حقيقة واضحة ، هى أن الأحمق ذا النية الطيبة يستطيع فى كثير من الأحيان أن يرتكب من الشر بقدر مايرتكبه الشرير المتعمد • والواقع أن تأكيد «كانت» هذا كان جزءا ضروريا من مذهبه الكامل ، القائل ان الأخلاق لا صلة لها بنتائج أفعالنا • وهو لا ينكر أن نتائج أفعالنا هامة لسعادة البشر، ولكنه ينكر على وجه التحديد أن تكون لهذه النتائج ، سواء أكانت سعيدة أم لم تكن صلة بخيرية أفعالنا أو شريتها • ومن الواضح أن هذا يؤدى الى وضع كانت ، من الوجهة الأخلاقية ، فى الطرف الآخر المقابل لكل القائلين بمذهب اللذة ، الذين يحكمون بالطبع على الأفعال على أساس تأثيرها فى السعادة أو اللذة فحسب • ولكن لما كان « كانت » قد هاجم مذهب اللذة عن وعى ، فقد كان على استعداد تام للوقوف فى الطرف المضاد لها •

ولنلخص الآن بايجاز مذهب كانت الأخلاقى حتى هذه النقطة • فالمعيار الوحيد للأخلاقية عنده هو دافع الفاعل • فاذا ما أدى الفعل بنية طيبة وعن

احساس بالواجب ، كان فعلا أخلاقيا على الفور · أما الأفعال التى نؤديها بأى دافع آخر ، فهى اما أخـلاقية واما غير أخـلاقية · وينبغى أن نلاحظ أن كانت لا يقول ان كل الأفعال البشرية ينبغى أن تؤدى بدافع الواجب · ذلك لأنه قد أدرك ، حتى على الرغم من كل صرامته الأخلاقية ، أننا نفعل أشياء كثيرة لاصلة لها بالأخلاق ، كأن نقرر أية « فردة » حذاء نلبسها أولا ، أو ما اذا كنا سنروى الحديقة قبل الظهر أو بعده · ولكنه يؤكد على نحو قاطع أن الأفعال التى نقوم بها عن طاعة لأوامر الواجب هى وحدها الأفعال الأخلاقية ·

من الذى يصدر أوامر الواجب ؟

عند هذه النقطة نصل الى مسألة أخـرى تتضمنها كل فلسفات الواجب — وأعنى بها ، من الذى يصدر ما يسمى « بأوامر الواجب » ؟ ألا يفترض الأمر دائما آمرا من نوع ما ؟ الا ينطوى مفهـوم الواجب بأسره على القـول بوجود مصدر ذى سلطة يحدد ما هو واجب وما ليس بواجب ؟

رد مذهب الألوهيـة المفارقة : ان كل من يعترفون « بالواجب » بوصـفه العنصر الرئيسى فى الحياة الخيرة ، يعترفون أيضا بالنتيجة الضمنية السابقة · ولكنهم ، كما هو متوقع ، لا يتفقون على مصدر هذه الأوامر · ومن حسن الحظ أن الكثيرين ممن تسـيطر على أذهانهم فـكرة الواجب هم فى الوقت ذاته من المؤمنين بوجود اله مفارق ، اذ أن هذا الايمان يحل المشكلة حلا تاما · فالله ، فى نظر مثل هذا المؤمن ، هو الآمر ، وأداء المرء لواجبه يعنى الامتثال للارادة الالهية · ونحن ملزمون بأداء الواجب على هذا النحو بحكم نفس طبيعة علاقتنا بالله ، اذ أننا مخلوقاته وعبيده ، ومن البديهى أن تطيع المخلوقات خالقهـا ، وأن يطيع العبيد ربهم ·

وبطبيعـة الحال فان للمذاهب الدينية المتباينة آراءها الخاصـة فى طريقة ابلاغ الله أوامره الى البشر · فمن بين المسيحيين مثـلا نجـد أن البروتستانت يعترفون بالكتاب المقدس أو الضمير الشخصى (أو مزيج منهما معا) ، على حين أن الكاثوليك يقبلون سلطة الكنيسة (أى الاكليروس وبقية رجال الكنيسة) · ولكن أى مؤمن بالألوهية المفـارقة يرى أن الوسيلة التى يتصل بنـا الله عن طريقها أقل أهمية بكثير من حقيقة كونه يتصل بالفعل · ولذا فان أصحاب هذا المذهب ، ممن تتسلط فكرة الواجب على أذهانهم ، قلما يهتمون بالآراء المتعددة التى تصل الى حـد التناقض ، والمتعلقة بالوسـائل التى تصـلنا عن طريقها الأوامر الالهيـة ·

ولكن من الذى يصدر الأوامر لغير المؤمنين بالألوهية المفارقة ؟ هذا الايمان

بالله بوصفه مصدرا لأوامر الواجب قد ينفع تماما مع المؤمنين بالألوهية المفارقة · ولكن كيف يمكن أن تؤدى عبارة « اطاعة الأوامر الالهية » الى حل المشكلة بالنسبة الى شخص ذى ضمير حى ، مستعد لأداء أى شىء يتطلبه الواجب ، ولكنه لايؤمن بالله — أو لا يؤمن على الأقل بأنه يصدر أوامر أخلاقية ؟ ان أمثال هؤلاء الأشخاص موجودون فى الحضارة الغربية ، ويبدو أن عددهم فى ازدياد · بل ان كانت ذاته ، الذى كان مؤمنا بالله ، قد أدرك هذه المشكلة · وقد حاول الاتيان بنظرية فى الواجب تكون مستقلة عن الايمان بالألوهية المفارقة ، ومتحررة من جزاء المكافآت والعقوبات فوق الطبيعية · وهكذا كان المقصود من نظريته الأخلاقية أن تكون دنيوية ومسيحية فى آن واحد — أو أن تكون ، كما كان هو ذاته يفضل أن يصفها ، عالمية شاملة ·

وقد وصل كانت الى هذه النتيجة عن طريق ارساء الأخلاق على أساس عقلى بحت — أى انه يحاول أن يجعل الالزام الخلقى مرتكزا تماما على المنطق · وهو يحاول ، بطريقة يتميز بها كل مذهب عقلى ، أن يثبت أننا كلما خرقنا قانونا أخلاقيا ، أو لم نؤد واجبا ، كنا فى الوقت ذاته متناقضين منطقيا · فنحن نخرق قوانين المنطق والأخلاق معا بفعل واحد ، وبذلك نعرض أنفسنا لنوع من الخطر المزدوج · ومن الواضح أن كانت يرى أنه اذا استطاع أن يثبت هذه العلاقة الضرورية بين اللا أخلاقية وبين التناقض العقلى ، فانه يكون قد أوجد أمتن أساس ممكن للالزام · ولما كان أى فيلسوف من أصحاب المذهب العقلى يرى فى التناقض المنطقى شرا قد لا يقل عن اللا أخلاقية ، فمن الطبيعى أن يعتقد كانت أن المذهب الذى يقضى على كلا هذين الشرين فى آن واحد يستحق أن نكافح من أجل الوصول اليه ·

العنصر الشكلى فى مذهب كانت : فلنتأمل الآن كيف يحقق « كانت » هذا الهدف المزدوج ، وذلك بالطريقة التى ترضيه هو ورفاقه من العقليين على الأقل · والواقع أن رأيه هو أفضل مثال للشكلية الأخلاقية ، التى لا تقوم الأفعال الا على أساس اتساقها (أى اتفاقها الشكلى) مع بديهيات أو مصادرات معينة · فاذا اتفق الفعل مع واحد من هذه المبادىء العامة أو أمكن أن يستمد منه ، فعندئذ يكون أخلاقيا ، بغض النظر عن نتائجه · وبعبارة أخرى ، فان الاتساق الشكلى الذى يعلى أفراد هذه المدرسة من قدره الى هذا الحد ، يتم عن طريق كشف أو افتراض مبادىء أخلاقية عامة أولا ، ثم استخلاص مذهب أو نسق أخلاقى من هذه · وما أشبه ذلك بنسق رياضى مثل هندسة اقليدس ، التى تبدأ بحفنة من البديهيات (مثل « الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين » و «الكل مساو لمجموع أجزائه») ، ثم تستخلص من هذه المصادرات الأولية نظريات متعددة ·

ولقد كانت أهم بديهيات « كانت » (بل هى فى الواقع البديهية الوحيدة

التى تتصل بهدفنا فى هذا البحث) هى : **افعل دائما بحيث تود أن يصبح فعلك قانونا شاملا للبشر** • ولا شك أن لهذه بعض الصلة « بالقاعدة الذهبية » التى تأمرك بأن تفعل للآخرين ما تود أن يفعلوه لك (أو تحب لأخيك ما تحب لنفسك) • غير أن تأكيد كانت لمعنى الشمول يضفى على بديهيته مذاقا خاصا • « فهل أود أن يفعل كل شخص كما أفعل ؟ » اذا أمكننا باخلاص أن نجيب « بنعم » على هذا السؤال ، كان لنا أن نعد الفعل أخلاقيا ، والا كان لاأخلاقيا •

مثال للتناقض : الكذب ، مثلا ، لا أخلاقى لأن الكاذب يفرض نفسه على المجتمع عن طريق جعل نفسه استثناء • فهو يتوقع من الآخرين أن يقولوا الصدق ، والا فكيف يمكن تصديق أكذوبته ؟ وبعبارة أخرى ، مما لم يكن قول الصدق عاما ، بحيث نأخذ عادة أقوال الناس على أنها صادقة دون أن نشترط عليها دليلا ، فكيف يتسنى للكاذب أن ينتفع من أكذوبته ؟ أن موقفه مشابه لموقف مزيف النقود ، الذى يستطيع أن يروج تجارته ويجعل نقوده المزيفة متداولة لأن الجزء الأكبر من النقود صحيحة غير مزيفة ، تتداول بحرية دون أن يشك فيها أحد • غير أن قليلا من التزييف يكفى وحده للقضاء على نظام كامل للعملة ، مادامت النقود الزائفة تؤدى الى طرد الصحيحة • وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مزيف نقود يود أن تمارس حرفته الخاصة على نطاق واسع • والواقع أن أسوأ شىء يمكن أن يحدث له ، باستثناء القبض عليه ، هو أن يبدأ أناس آخرون فى سك نقود زائفة بكميات تكفى لالقاء سحابة من الشك حول العملة المقبولة • فلا بد أن تكون العملة صحيحة من أجل أن ينجح التزييف ولو مؤقتا • وكذلك الحال فى الكذب : فلو أصبح عاما ، لما صدقت أية عبارة يقولها أى شخص ، ولما أمكن للكاذب أن ينجح على أساس تصديق الناس لأكاذيبه •

ولكن لا شك فى أن هذا ينطوى على تناقض ، اذ أن الكاذب يريد أن يصبح الصدق عاما ، وموثوقا منه ، ولكنه يريد أن يكون استثناء لهذه القاعدة العامة • وبالاختصار ، فانه لا يود أن يعمم سلوكه الخاص ، لأنه لو أصبح هو « القانون العام للبشر » لساء مصيره • وعلى ذلك فهو يدعو أساسا الى معيار معين لنفسه ، والى معيار آخر لكل شخص عداه • وهكذا فان من يكذب يقع فى تناقض • فصاحبنا الكاذب هذا يقع فى تناقض أساسى ، اذ يجعل من نفسه استثناء — عن خرق القاعدة القائلة ان كل شخص ، فى جميع المواقف الاجتماعية ، ينبغى أن يحسب فردا فحسب ، وأن كل فرد ينبغى أن تكون قيمته مساوية لقيمة كل فرد آخر أو ، كما نقول عادة عن هؤلاء الأفراد ، فهم يعترفون بالمعايير بألسنتهم ، ولكنهم لا يطبقونها فى أفعالهم •

لا بد فى كل فعل غير أخلاقى من شىء من التناقض : يعتقد كانت أن كل

سلوك غير أخلاقى ينطوى على هـذا التناقض ذاته ، ما دام ينطوى دائما على سلوك لا نود أن يصبح شاملا للجميع · ومن هنا فان السلوك غير الأخلاقى هو فى أساسه سـلوك لا منطقى ولا معقول ، لأنه يؤدى بالضرورة الى ايقـاع من يمارسونه فى تناقضات منطقية · وهكذا يوجد أساس عقلى أو منطقى للأخلاق، مستقل عن الأمر الالهى ، وعن فروض الكنيسة أو العرف الاجتماعى · بل ان هـذا الأساس مستقل عن كل سلطة ، سـواء منهـا البشرية أو الالهية · فهو مستقل ذاتيا بالمعنى الدقيق · وربما كان الأوضح أن نصفه بأنه مكتف بذاته ، فهو ليس فى حاجة الى دعامة من أى مصدر أو جهة خارجية · وكل مايحتاج اليه من تبريرات يأتيه من القوانين الأولية للاستدلال السليم · وهكذا يكون هناك أساس للحكم الأخلاقى حتى لدى الشكاك والملحدين ، على حين أن المؤمن بالألوهية المفارقة يكتسب أساسا اضافيا يدعم مذهبه الأخلاقى المستمد من الله·

على أن فى استطاعة القارىء الناقد أن يكتشف أخطاء فى موقف كانت ، وذلك من حيث ادعاء كانت أن هذا الموقف يصلح أساسا لأخلاق شاملة ملزمة· فلنفرض مثلا أن شخصا يسلك سلوكا غير أخلاقى ، لا يعبأ ان كان متناقضا أم لا ··· فاذا اتهمنا هذا الشخص بأن سلوكه غير منطقى ، ومتناقض ، واكتفى هو بأن يهز كتفيه ويقول : « وماذا فى ذلك ؟ » فما الذى نفعله عندئذ ؟ وعلى أى أساس نستطيع أن نحرك مشاعره ؟ واذا لم يكن صاحبنا هذا من أنصـار المذهب العقلى ، ولم يكن يعبأ بالاتساق العقلى ، فماذا نفعل معه ؟ من الواضح أن كانت ، حين وضع كل أسهمه فى هذه الجعبة العقلية الواحدة ، قـد خاطر مخاطرة كبرى · فهناك دائما احتمال فى أن يقوم شخص لا أخلاقى ، لا يعبأ بالاتساق المنطقى ، بسرقة الأسهم والجعبة معا ·

الفضل الدائم « لكانت » : ولكن أيا كانت الأخطاء التى تكتشف فى مذهب كانت الأخلاقى ، فانها ليست أخطاء منطقية · ومن المؤكد أنه طبق مثله الأعلى فى الاتساق بكل اتساق · ومن المؤكد أيضـا أن مذهبـه مازال أدق وأكمـل محاولة بذلها فيلسوف من أجل ارساء الالزام الخلقى على أساس عقلى بحت ، مستقل عن الدعامة فوق الطبيعية التى تتمثل فى الارادة الالهية · وبناء على هذه المزايا وحدها فهو يستحق الاحترام ، حتى لو لم نكن نشعر بالميل الصادق اليه · فمن الجائز أن كانت لم ينجح فى أن يجعل الحياة التى نحياها من أجل الواجب تبدو فى أعيننا جذابة ، ولكنه قطعا جعلها مثيرة منطوية على التحدى· وقد وضع أساسا لفلسفة فى الواجب كان لها تأثيرها فى أشخاص عـديدين خلال أجيال متعاقبة · وقد يكون الشرط الذى حدده ، وهو أن نفعـل بعض الأمور لمجرد كونها واجبا علينا ، لا لأى سبب آخـر ــ قد يكون هـذا الشرط فلسفة صارمة ، ومع ذلك فقد كان هناك أشخاص ارتفعوا الى مسـتوى تحدى هذه الصرامة الرفيعة ، وكان عدد هؤلاء الأشخاص كبيرا الى حـد يدعـو الى الاسـتغراب ·

« تحقيق الذات » بوصفه الخير الاسمى

من المرجح أن يكون أولئك القراء الذين كانوا يأملون أن يجدوا فى المذهب الشكلى ترياقا فعالا لمذهب اللذة قد شعروا بخيبة الأمل • فبغض النظر عن مدى كراهية المرء للنظرية الأخلاقية التى لا تعترف بالتزام نحو أى شىء فيما عدا السعادة البشرية ، فان معظم الأذهان الحديثة تجد فكرة الأخلاق التى تتجاهل هذه السعادة تماما فكرة اكثر استحالة (١٠) • وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين بالطبع الى البحث عن رأى يقف موقفا وسطا بين طرفى مذهب اللذة والمذهب الشكلى هذين • وتعرف وجهة النظر العامة التى تحاول اتخاذ هذا الموقف الوسط بأسماء متعددة ، من أكثرها شيوعا : تحقيق الذات self-realization ، ومذهب الكمال eudaemonism ، ومذهب الفاعلية energism ، ومذهب السعادة endaemonism ، والنزعة الانسانية humanism ويبدو أن هناك ميلا متزايدا الى الأخذ باسم مذهب تحقيق الذات بوصفه أفضل لفظ ، ولذا فسوف نأخذ بهذا الاستعمال الشائع •

ان مذهب تحقيق الذات يرى أن أسمى خير هو تحقيق الشخصية أو الذات • وهذا يعنى التحقيق الكامل لكل امكانات الفرد وقدراته (أو نقلها الى حيز الفعل energizing ومن هنا كان اسم « مذهب الفاعلية energism ») • وفضلا عن ذلك فهو يعنى أن كل هذه القدرات ينبغى أن تنمى بحيث تصبح كلا واحدا متكاملا : فالهدف هو الكلية مثلما انه هو الاكتمال • والواقع أن تأكيد هذين الهدفين المتساويين هو الذى يميز مذهب تحقيق الذات من المذهب الشكلى من جهة ومذهب اللذة من جهة أخرى • فالمذهب الشكلى يؤكد طبيعة الانسان العاقلة ، ولكنه يضحى بمشاعره وأحاسيسه وحياته العاطفية بوجه عام • ومذهب اللذة يتطرف فى الاتجاه المضاد ، فينظر الى الانسان على أنه كائن ذو شعور واحساس فحسب • وهكذا فان هدفى المدرستين المنافستين لمذهب التحقيق الذاتى يبدوان ناقصين بالقياس الى هدفها • فهى وحدها (فى رأى صاحب مذهب تحقيق الذات) التى تسعى الى ادراج جميع طاقات الانسان وقدراته داخل كل متكامل • ولابد أن يكون الخير الاسمى الصحيح الوحيد هو التطور المنسجم لجميع جوانب الطبيعة البشرية •

وحسبنا هذا الايضاح البسيط لمذهب تحقيق الذات • ومع ذلك قلما

---

(١٠) اضطر كانت الى الاعتراف بأن الانسان كائن حسى مثلما هو كائن عقلى ، ومن ثم فان الانسان الذى يجمع بين طاعة الأمر المطلق وبين اللذات يعيش حياة « أسعد » من ذلك الذى لايجد فى هذه الطاعة الا التعاسة وخيبة الأمل •

كانت نتائج هذا الموقف هى التى جعلته قوة فعالة الى حد بعيد فى التفكير الأخلاقى المعاصر ، فلزام علينا أن نقدم تحليلا أكمل لهذه النتائج ·

تحقيق الذات و « القيم العليا » : يتحدث أنصار تحقيق الذات كثيرا عن « القيم فوق العضوية » ، ويبدون اهتمامهم الأول ببلوغ هذه القيم · والمقصود من لفظ « القيم فوق العضوية » هو بوجه عام كل الخيرات أو القيم المغايرة لتلك التى تشبع الحاجات المادية أو البيولوجية البحتة للكائن العضوى · فبينما الانسان يشارك الحيوانات جميع قيمه العضوية تقريبا ، فانه هو المخلوق الوحيد القادر على تحقيق تلك القيم فوق العضوية ـ أى تلك التى تعلو على الكائن العضوى بوصفه موجودا ماديا ، ذلك لأن للانسان حاجات وقدرات تتجاوز بكثير نطاق أعلى الحيوانات ذاتها · وهذه القدرات هى التى تهتم بها هذه المدرسة الأخلاقية بوجه خاص · فأنصار تحقيق الذات يشيرون الى أن الاشباع العضوى لايمكن أن يشكل الا جزءا من «الحياة الخيرة» ، لأن هذا الاشباع ليس الا وسيلة فحسب ، فهو الأساس المادى للحياة البشرية المتحققة على الوجه الأكمل · صحيح أن من الضرورى اطعام الجسم وايواءه وارضاءه جنسيا ، غير أن هذه ليست الا المقدمات الضرورية للغاية الرئيسية للانسان · والواقع أن تحقيق القيم العليا هو تحقيق الذات بمعناه الصحيح ، وهذه القيم هى التى يضعها أفراد هذه المدرسة فى أذهانهم عندما يقدمون الحجج تأييدا لموقفهم ·

وهناك مدارس فرعية متعددة منتمية الى حركة تحقيق الذات ، تمضى فى تأكيد هذه القيم العليا الى حد أنها تقول ضمنا بمذهب ثنائى من نوع ما · فهى تهتم بالارضاء فوق العضوى الى حد أنها قد تميل الى الاقلال من أهمية سعادة الانسان المادية الى أدنى حد ممكن · ويستخدم اسم « مذهب الكمال المثالى idealistic perfectionism » عادة للتعبير عن موقف هذا الجناح الروحى · وفى الطرف الآخر نجد أنصار تحقيق الذات الذين ينظرون الى قدرات الانسان بمعنى مادى الى حد بعيد · فهنا يصب الاهتمام على التكيف مع البيئة ، أو التكيف البيولوجى · ويعبر لفظ « مذهب الكمال الطبيعى naturalistic perfectionism » عن الطابع العام لهذا الجناح اليسارى داخل نطاق مدرسة تحقيق الذات ·

موقف جامع : تتألف أغلبية مدرسة تحقيق الذات من جماعة معتدلة تقف بين هذين الجناحين · وتقوم وجهة النظر المتوسطة هذه بجهد حقيقى لسد الثغرة التى تفصل بين الموقفين المتطرفين · فهى تحرص على ألا تؤكد أيا من القيم فوق العضوية على حساب الأخرى ، وبدلا من ذلك تجعل هدفها هو التحقيق الكامل **لكل** القدرات البشرية ، دون أن تركز اهتمامها الخاص على قدرة واحدة أو نوع واحد من القدرات · فهدفها الرئيسى هو الشمول ، وهى

لا تضع سلما من القيم يجعل المادى خاضعا للروحى أو العكس · وقد يبدو ذلك لأول وهلة موقفا وسطا ناجحا ، ومن يجد استجابة قوية لدى أشخاص كثيرين ، يرون فيه أفضل هدف أخلاقى · ولكن من سوء الحظ أن هذا الحل ، شأنه شأن كل حل وسط آخر ، سرعان ما يظهر اخفاقه حالما نضعه موضع التطبيق ، ذلك لأن الحيـاة ليست الا سلسلة متصلة من أفعال الاختيار التى يتعين القيام بها · فلا بد لنا من أن نختار أى القدرات سنحققها ، وأيها سنقرر على كرد منا أنهـا ينبغى أن تظل فى حيز الامكان فحسب · ولعله لا يوجد شخص واحد يستطيع خلال حياته الخاصة وحدها أن ينمى كل القدرات الكامنة فيه · ولـما كان الاختيار ينطوى دائما على معيار معين نختار عـلى أساسه ، فسرعان ما نجد أننا قد عدنا من حيث بدأنا دون أن تحل مشكلتنا الأصلية · فأى القيم سنحقق ، وأى القدرات سننمى ، وأى معيار للكمال سنقبل ؟

اعتراضات أخرى على مذهب تحقيق الذات : كانت توجـه من آن لآخر اعتراضات أخرى على مذهب تحقيق الذات بوصفه مثـلا أخلاقيا أعلى · وعلى الرغم من أن أحدا من هذه الاعتراضات لا يبدو مؤديا الى القضاء على المذهب، فلابد ان الاشارة اليها باختصار على الأقل · ولعل أكثر الانتقادات ترددا هو ذلك الذى يقول ان هدف تحقيق الذات هو فى أساسه هدف أنانى ، ذلك لأن تركيز الاهتمام على الذات بهذه الطريقة يؤدى ــ على ما يقال ــ الى التعرض لخطر تقوية أسوأ مشاعر الأنانية والتركيز حول الذات · ونحن لا ننمى ذاتنا الى الحد الأقصى الا عندما نمحو أنفسنا فى سبيل قضية ما ، أو فى خدمة من نحب · وكثيرا ما تقتبس فى هـذا الوضـع كلمة من أعمق كلمـات المسيح ، بوصفها حجة ضد دعوة تحقيق الذات « من كسب حياته خسرها ، ولكن من خسر حياته كسبها » ·

وهناك اعتراض ثان على هذا المذهب ، هو القول ان الناس قد « يحققون » أنفسـهم بطرق مضادة للمجتمع · مثلما يحققونها بطرق يقـرها المجتمع · فكلنا لدينا امكانيات للشر تكون جزءا حقيقيا من « قدراتنـا الكامنة » تماما كغيرها من القدرات المرغوب فيها بحق · ولكن الدعوة الى تنمية كل القدرات الكامنة فينا لا توضح أى هذه القدرات ينبغى أن تكون له الأولوية ، أو أيهـا ينبغى أن ننحاز اليه اذا اتضح أن كلا منها يتعارض مع الآخرين · وهنا أيضا نجدلمشكلة الاختيار أهمية قصوى ، ولا يمكن أن يكون لمذهب التحقيق الكامل للذات قيمة بوصفه موجها لنا فى القيام بمثل هذا الاختيار ·

رد أنصار تحقيق الذات : لا يجد أنصار تحقيق الذات صـعوبة فى الرد على هذه الاعتراضات · فهم يردون على تهمة الأنانية بقولهم ان الانسان كائن اجتماعى لا يستطيع تحقيق أكبر قدر من امكاناته الا فى علاقاته الاجتماعية ·

ولما كان من المستحيل حدوث نمو حقيقي للشخصية فى فراغ اجتماعى ، فان تحقيق القيم الاجتماعية ينطوى بالضرورة أيضا على تنميـة الشخصيات او الذوات الأخرى كذلك • أما اذا كان المرء انانيا فانه يعـوق بذلك نمو الذات الكلية • وعلى ذلك ، فرغم أن سوء فهم المذهب ـ أو التصور الزائف للذات ، على الأرجح ـ يمكن أن يؤدى الى الأنانية ، فان هـذا لو حدث لكان تشويها لوجهةنظر مذهب تحقيق الذات ، لا نتيجة منطقية له • صـحيح أن الاندماج الكامل فى قضية أو فى عمل يمليه الحب قد يكون أفضل طريقة لتحقيق أكبر قدر من النمو للذات ، ولكن هذا انما يثبت أن الذات نتاج اجتماعى قبل كل شيء •

ويلجأ صاحب مذهب تحقيق الذات الى هذه الاجابة ذاتها للرد على التهمة القائلة ان الفرد قد يحقق ذاته بطرق لا يرضى عنها المجتمع ، ذلك لأنه اذا كان الانسان كائنا اجتماعيا ، فمن العسير عليه أن يحقق أعلى نمو لشخصيته بطرق تتعارض مع تقدم المجتمع ونموه • ويضيف صاحب مذهب الكمال المثـالى الى ذلك حجة اخرى ، اذ أنه يؤكد أهمية تنمية كل ما هو أعلى فى الانسان • ففى استطاعةمن يؤمن بهذا المذهب ، عن طريق تأكيده لهذا السلم المتدرج للقيم ، أن يقول ان الواجب يحتم علينا وضع بعض قدراتنا الـكامنة فى مركز ثانوى اذا شئنا تحقيق ذات أو شخصية متكاملة ، ولـما كان الانسان كائنا اجتماعيا، فلابد أن تكون القدرات المضادة للمجتمع هى التى توضع فى مركز ثانوى •

ومن الواضح أننا لا نستطيع السـير فى المناقشة أبعد من ذلك كثيرا دون أن نضطر خوض ذلك المجال الذى ربما كان أعوص مجالات الفلسفة ، وأعنى به مشكلة « الذات » • ومع ذلك فقد يكون فى استطاعتنا ، اذا سرنا بحذر ، أن نكتفى بالمرور عند طرف هـذه المشـكلة ، ونختم مناقشتنا لتحقيق الذات بعرض موجز لآراء أعظم أنصارها ، وهو أرسطو •

الأخـلاق عنـد أرسـطو

الحق أن العودة الى التفكير الأخلاقى لأرسطو هى على الدوام تجربة تريح الذهن وتجدد نشاطه • فعلى الرغم من أن آراءه لم تكن بمنأى عن الهجوم ، كما أن انتشـار الديمقراطية أدى الى ظهـور بعضها بمظهر الترفع الكاذب ، فان تفكيره الأخلاقى يتسم بوضوح واتزان وجاذبية للعقل العـادى (والأخيرة أهم هذه الصفات جميعا) تجعل هذا التفكير متعة فى ذاته ، مهما يكن عدد المرات التى نرجع فيها اليه • فكتابه الأخـلاق الى نيقوماخوس ليس فقط واحـدا من أعظم المصادر فى هذا الميدان ، بل انه أيضا واحد من المنابع التى لا تنضـب لتجديد الفكر الفلسفى •

ولقد كان أرسطو يرى ، على خلاف سلفه المباشر ، أفلاطون ، وأغلب المفكرين الأخلاقيين الذين ساروا فى خطاه ، أن المجال الواقعى الوحيد هو العالم الطبيعى المنظور • فالواقع والمثل الأعلى ، والطبيعى والروحى ، هما حقيقة واحدة لا تنفصم • مثل هذا الرفض للثنائية يعنى أن الحياة الخيرة ينبغى أن توصف على أساس عالمنا هذا ، دون أية اشارة الى المجال العلوى أو المجال فوق الطبيعى • وقد عبر كاتب عن هذه الفكرة فى الأونة الأخيرة بقوله ان الفكرة الأخلاقية ، عند أرسطو « توجد فى تركيب الطبيعة البشرية ذاتها » (١١) وعلى ذلك فلابد لكشف طبيعة الحياة الخيرة أو صورة الخير الاسمى من دراسة طبيعة الانسان • فلكى نهتدى الى « الخير » ينبغى أن نهتدى الى اجابة عن سؤال أولى عظيم الأهمية ، هو : بم يكون الانسان انسانا ؟

بم يكون الانسان انسانا ؟ يجيب أرسطو عن هذا السؤال بقوله ان الانسان يكون انسانا بأدائه لوظائف معينة • بعض هذه الوظائف نشترك فى أدائه مع كل الكائنات الحية ، وبعضها نشترك فيه مع الحيوانات وحدها ، وبعضها الأخير ينفرد به نوعنا • وهكذا فاننا نشارك كل الأشياء الحية الوظائف « الغذائية » البحتة ، كالتمثيل الغذائى ، ونشارك الحيوانات عمليات الاحساس والحركة • غير أن قدرتنا على التفكير العقلى فريدة ، وممارسة هذه الوظيفة هى التى تحدد بوضوح كامل معنى كون الانسان انسانا •

على أن هذه القدرة العقلية التى يختص بها الانسان تمارس لدى مختلف الأفراد على أنحاء شتى ، ذلك لأن الناس ينشدون أمورا متعددة ، ولاشىء يتميز به نوعنا أكثر من تعدد الاهتمامات التى يتجه اليها الناس وتنوع الغايات التى يستهدفونها • وعند هذه النقطة يقدم أرسطو بعضا من أمثلته الشهيرة التى يقبلها العقل العادى بسهولة : فصانع اللجام يسعى الى أن يصنع لجامات جيدة ، والجندى يسعى الى النصر أو الى المهارة فى التدريبات العسكرية ، والمشتغلون بالأعمال الطبية ينشدون الصحة ، وهكذا دواليك • ولكن كل أنواع النشاط هذه ليست فى آخر الأمر الا وسائل لغايات ، وهكذا نعود مرة أخرى الى النظر الى ضروب النشاط البشرى على أنها تكون سلسلة متدرجة من مظاهر «الخير» أو « القيم » وهذا ينطوى ضمنا على القول بغاية نهائية تكون متأصلة بحق ، هى الخير الأسمى ، أو كما يعبر عنها أرسطو « الخير الذى تستهدفه الأشياء جميعا » • وهذا الخير الأسمى هو ما يطلق عليه أرسطو اسم eudaemonia وهو لفظ يترجم عادة بكلمة « السعادة Well-being » أو « السعادة الحيوية » •

---

(١١) هارولد هـ • تيتوس : « الأخلاق لعصرنا الحاضر
Harold H. Titus : Ethics for today.

السعادة بوصفها الخير الأسمى : من الطبيعى أن تكون سعادة كل نوع من الأنواع الحية مختلفة ٠ ومع ذلك فان قوامها فى كل حالة هو النمو الكامل لتلك الوظائف التى يتميز بها هذا النوع بعينه ٠ ويرى أرسطو أن هذه تكون عادة وظيفة واحدة ، ما دام يرى أن لكل شكل من أشكال الحياة نشاطه النوعى المميز ٠ وهكذا تكون مشكلتنا هى كشف الوظيفة التى يؤديها الانسان على أفضل نحو ، والتى ينفرد بها عن غيره ما دامت سعادة الانسان انما تنحصر فى تنمية هذه الوظيفة أو هذا النشاط الى أقصى حد ٠ ولقد رأينا أن هذه الوظيفة لايمكن أن تكون هى عمليات التمثيل الغذائى التى يقوم بها الانسان ، ما دامت كل الكائنات الحية تقوم بنفس هذه الوظيفة ٠ كما أنها لا يمكن أن تكون طبيعته الحاسة أو المتحركة ٠ ما دامت الحيوانات تشارك الانسان هذه الطبيعة ٠ وعلى ذلك فلابد أن نجد الخير الأسمى للبشر فى أوجه النشاط العقلية التى ينفرد بها الانسان ٠

وهكذا يظهر فى مذهب أرسطو الأخلاقى أول عرض منظم للفكرة القائلة ان تحقيق القيم فوق العضوية هو الخير الأقصى ٠ ولو شئنا أن نعرض رأى أرسطو بطريقة أدق لقلنا ان الخير الأسمى للانسان انما يكون فى رعاية وتنمية جميع وظائفه ، مع الاهتمام بوجه خاص بتلك التى تجعل منه مخلوقا عاقلا وكائنا اجتماعيا ٠ وكما أن فضيلة عازف الناى انما تكون فى براعته فى العزف على الناى وفضيلة المثال انما تكون فى مهارته فى ممارسة فنه ، فان فضيلة الانسان انما تكمن فى المهارة التى يمارس بها الفن الذى يكون به انسانا ٠ وهذا الفن ، كما رأينا ، هو أن نعيش على أساس طبيعتنا العاقلة بقدر الامكان ٠ فحياتنا الخيرة انما هى تعبير عن العقل ٠

الوظيفة المزدوجة للعقل : من الممكن ممارسة طبيعة الانسان العقلية فى اتجاهين ٠ فهى تستخدم ، لدى السواد الأعظم من البشر ، فى التحكم فى العنصر الحسى والنزوعى لدينا ــ أى التحكم فى طبيعتنا اللا عاقلة ٠ ولقد أكد أرسطو أهمية الاعتدال أو « الوسط العدل » بوصفه أفضل مرشد يعيننا على تنظيم حياتنا وفقا للفضيلة ٠ فالسلوك يكون فاضلا بحق اذا كان يسير فى طريق وسط بين طرفى الافراط أو التفريط ، كما هى الحال عندما نكون «شجعانا» بدلا من أن نكون «متهورين» من جهة ، أو « جبناء » من جهة أخرى ٠ وفضلا عن ذلك فان الحياة الفاضلة هى حياة أصبح فيها السلوك الفاضل عادة ــ أى أصبح فيها العقل ــ يجدد آليا الوسط الموجود بين طرفين، وأصبح هو الحكم الموثوق منه فيما يصلح للزمان والمكان والظروف الخاصة ٠ وحين نحقق كل قدراتنا عن طريق تكاملها والتحكم فيها بطريقة متوازنة ، فلن يكون فى ذلك أفضل تحقيق لذاتنا فحسب ، بل سيكون فيه سعادتنا أيضا ، ذلك لأن السعادة ، كما يقول أرسطو آخر الأمر ، هى فى أساسها مصاحبة

للأداء الصحيح للوظيفة . فهى ناتج ثانوى ، اذا شئنا استخدام هذا اللفظ الذى استعملناه من قبل ، فالسعادة تتوج الأداء الصحيح للوظيفة مثلما ان « نضرة الشباب تتوج من هم فى زهرة العمر » .

ومع ذلك فان أرفع معيار للخير البشرى ليس هو اللذة ولا الفضيلة التى تكتسب عن طريق التحكم العقلى فى طبائعنا اللاعاقلة . وانما هو يكمن فى ممارسة التأمل النظرى theoria . فأرفع سعادة يستطيع الانسان الوصول اليها هى التمتع بالعقل بوصفه غاية فى ذاتها — أى التفكير من أجل التفكير . هذا النشاط يمثل أكمل نمو لوظيفة الانسان الفريدة . وفضلا عن ذلك فان تنزه هذا النشاط يجعل الرضاء الذى ينجم عنه رضاء مضمونا ، حتى لو كانت طبيعته تجعله مستقلا الى حد بعيد عن الظروف . والواقع أن أرسطو يتفق تماما مع أبيقور فى حماسته للذات الفلسفية . وهو يصف هذه بأنها أنقى اللذات ، اذ أنها لا تشوبها شائبة من الألم الذى تقترن به اللذة الباهظة الثمن أو التى يترتب عليها شعور مقبض بالألم . وحين يمجد أرسطو التأمل النظرى ، نراه يتخلى عن طريقته المألوفة فى العرض ، وهى عادة طريقة علمية هادئة ، ويحلق فى آفاق شاعرية . فهو يصف السعادة القصوى لحياة التفكير التأملى بقوله :

> غير أن حياة كهذه تكون أرفع مما ينبغى بالنسبة الى الانسان (أى اذا عاشها المرء طوال عمره) ، ذلك لأنه لا يحياها بما هو انسان ، بل بما يوجد فيه من عنصر الهى . وبقدر ما يسمو هذا العنصر على طبيعتنا المركبة ، يكون نشاطه أرفع من ذلك الذى نمارس فيه النوع الآخر من الفضيلة . فاذا كان العقل الهيا بالقياس الى الانسان ، فان الحياة وفقا له تكون الهية بالقياس الى الحياة البشرية (١٢) .

انتقادات : أخذ النقاد على أرسطو تعلقه الشديد بحياة التأمل لسببين **أحدهما كان نتيجة سوء فهم ، أما الآخر فصحته مشكوك فيها . فأحيانا يساء** فهم أرسطو فيقال : انه يقصد أن أسمى حياة هى حياة من يحرك نسيجا تأمليا من النظريات الميتافيزيقية الفارغة — وهو التصوير الساخر الذى يشيع وصف الفيلسوف به . غير أن القراءة المتمعنة لكتاب « الأخلاق » تبين أن أرسطو لم يكن فى ذهنه أى نشاط كهذا يتم فى برج عاجى ، اذ يبدو أن العالم أقرب الى مثله الأعلى من الفيلسوف التقليدى ، على الرغم من أن هذا المثل الأعلى يمكن أن ينطبق على الفيلسوف اذا كان تفكيره نابعا من الحياة ويمثل تأملا فى التجربة البشرية بمعناها العام . ويمكن القول ان العالم الرياضى أقرب الى مثل أرسطو

---

(١٢) من مختارات « سكريبنر » «Scribner's Selections»

الأعلى ، فى بعض النواحى ، من كل من الفيلسوف والعالم ، اذ أنه لو كان هناك مفكر يبدو مستمتعا بالتفكير لذاته ، فذلك المفكر هو الرياضى • ومع ذلك فان للفيلسوف ميزة يتفوق بها على كل المشتغلين بالتأمل : هى اتساع نطاق معرفته وتجربته التى نسميها « بالحكمة » • ذلك لأن الفيلسوف ، كما يقول أرسطو ، « يستطيع تأمل الحقيقة ••• وكلما تعمق فى تأمله لها كانت حكمته أعظم » •

أما الاعتراض الثانى الذى يثار أحيانا ضد حياة التأمل ، ففيه يتهم أرسطو بأنه يدافع عن معيار أرستقراطى مترفع ، لا يمكن أن يصل اليه الا الشخص المثقف الذى يتمتع بموارد اقتصادية وفيرة • وهذه التهمة تتصف بشىء من الصحة ، اذ أن من المؤكد أن أرسطو يعترف بأن الشخص الذى تتوافر لديه قدرة معينة على ممارسة التفكير المجرد المنزه هو وحده الذى يصل الى حالة السعادة هذه • وهو يذكر صراحة أن « الحياة وفقا للعقل » هى بالنسبة الى معظم الناس تلك الحياة التى يستخدم فيها العقل أساسا لكبح الجانب الشهوانى من طبيعتنا • وهو بعبارة أخرى يعترف بأنه يهتم بأرفع ما فى الانسان من حيث هو نوع ، لا بما هو أرفع فى كل انسان فردى • فان كانت هذه أرستقراطية ، فتلك هى أرستقراطية العقل وحده •

امكان تحقيق المثل الأعلى عند أرسطو : كان من الممكن أن تكون التهمة القائلة ان تحقيق هذه الطريقة فى الحياة يحتاج الى دخل مستقل ، صحيحة الى حد بعيد فى أيام أرسطو • ولكنه مع ذلك ينكر صراحة أنه لابد من أى شىء أكثر من دخل محدود ــ أعنى دخلا يكفى فقط لاتاحة وقت معقول من الفراغ لنا • أما فى أيامنا هذه ، فقد أتاحت التكنولوجيا هذا الفراغ لجزء كبير من الناس ، وتدل الدلائل على أنها ستتخذ فى المستقبل للناس جميعا • واذن فعلى الرغم من أن المثل الأعلى للسعادة البشرية عند أرسطو ربما كان ينطوى على « احساس طبقى » فى الوقت الذى صيغ فيه ، فان هذه الصفة المعيبة تختفى بسرعة • وقد يشهد الأشخاص الذين هم أحياء فى وقتنا هذا ، ذلك اليوم الذى يتمكن فيه الناس جميعا ، بقدر ما تسمح لهم مقدرتهم واتجاهاتهم ، من تحقيق نمط « الحياة الخيرة » هذا •

تلخيص : يحسن بنا تلخيص هذا الفصل بايجاز ، اذ أن ما ذكرناه فيه من أسماء ووجهات نظر عديدة يجعل الخلط بينها يسيرا ، بل مرجحا •

لقد بدأنا بالتمييز بين نوعين من مذهب اللذة ، النوع النفسى والنوع الأخلاقى • وبعد عرض الحجج المؤيدة للموقف النفسى والمعارضة له ، انتهينا الى أن المذهب ربما كان أبسط من أن يكون مقنعا ، وهذا هو علة رفض علم النفس الحديث له • أما مذهب اللذة الأخلاقى فقد رأيناه حيا الى حد بعيد ، وما زال

انصاره العديدون يكونون مدرسة من المدارس الرئيسية فى الفكر الأخلاقى ٠ وقد ناقشنا أربعة أمثلة لمذهب اللذة ، اثنين من الفلسفة القديمة واثنين من الحديثة ٠ فمذهبا أريستيبوس وأبيقور يمثلان معا مذهب اللذة الفردى أو « الأنانى » ٠ وكلاهما ينظر الى اللذة على أنها الخير الأوحد ، ولكن بينما أريستيبوس يؤمن بنظرية ساذجة لا تقدر الا شدة اللذة ، فان أبيقور يرتقى بهذا المذهب فيؤكد عنصرى الدوام والثمن (من حيث الطاقة المبذولة والألم أو رد الفعل السيء الناجم عنها) ٠ وهذا يؤدى الى امتداح اللذات الاجتماعية والعقلية أكثر من اللذات البدنية ، كما أنه يشيد بوجه خاص بالمتع التى تجلبها الصداقة والفلسفة ٠ كما لاحظنا انه بينما أريستيبوس يتخذ موقفا ايجابيا واضحا من اللذة ، فان مذهب أبيقور هو فى أساسه سلبى من حيث انه ينظر الى الخير الأسمى أنه التحرر من الألم أو الحزن ٠

ويمثل مذهب المنفعة عند بنتام تغيرا رئيسيا فى داخل مذهب اللذة ، اذ أنه يتعلق بالسعادة الاجتماعية أو الخير العام ، لا باللذة الشخصية وحدها ٠ ومع ذلك فان هذا التغير لا يمثل الا اضافة الى المذهب السابق ، الذى يحاول بنتام أن يجعله أدق عن طريق وضع صيغة حساب للذات ، نزن فيه العناصر الايجابية (كالشدة والمدة واليقين والانتشار الاجتماعى الخ) فى مقابل العناصر السلبية ، لكى نحدد قيمة أى فعل أو موقف ٠ ومع ذلك فلعل أعظم فضل يرجع الى بنتام كان تأكيده أن من الواجب تقويم الأشياء على أساس السعادة البشرية، لا على أساس اتفاقها مع مثل أعلى نظرى أو علوى أو دينى معين ٠

أما مل فقد أدخل على مذهب اللذة عاملا جديدا كل الجدة ، بل ربما كان عاملا فيه «هرطقة» (من وجهة نظر المذهب) ، وذلك اذ جعل من نوع اللذة (أو كيفها) عنصرا فى تحديد قيمتها ، على حين أن جميع المفكرين السابقين المنتمين الى هذه المدرسة قد تمسكوا بمعيار كمى خالص فى تقويم اللذات البشرية ٠

وفى النصف الثانى من هذا الفصل تناولنا مختلف الانتقادات الموجهة الى مذهب اللذة (وردود الأفعال على هذا المذهب) ٠ فبحثنا أولا الاعتراضات الأساسية التى توجه الى المذهب فى صورته العامة ٠ وكان هناك اعتراضان بارزان على نحو خاص ، هما القائلان ان النظرية (أ) غير جديرة بأسمى طبيعة للانسان (ب) وغير كافية بوصفها معيارا أخلاقيا ٠ أما أول هذين الاعتراضين فكان الرد عليه سهلا ، اذ أنه يبدأ بحثه عن « الخير » بفكرة سابقة عما ينبغى أن يكون عليه الخير ٠ أما تهمة عدم الكفاية فأخطر بكثير ، وقد ناقشناها بطريق غير مباشر عندما قدمنا تحليلا كاملا للفلسفتين الرئيسيتين المضادتين لمذهب اللذة ، وهما : المذهب الشكلى ، ومذهب الكمال (أو تحقيق الذات) ٠

وقد عرض المذهب الشكلي ، أساسا ، من خلال دراسة الأخلاق الكانتية ، اذ أن «كانت» دون شك أبرز ممثل لهذه المدرسة · ولاحظنا أن صاحب المذهب الشكلي يبحث عن سلطة أخلاقية معينة تحل محل الايمان المسيحي بارادة عليا لاله واحد تعد مصدرا لهذه السلطة ، وهو الايمان الذي بدأت تتداعى قوته · كما لاحظنا القـواعد الأولية (القبلية) والأمر المطلق ، وكلهـا مبادىء وضعها كانت لتحل محـل السلطة الدينية الملزمة ، وبحثنا في عناصر القـوة في أي مذهب أخـلاقي مبني على هذه الأسس الشـكلية ، وكذلك في الحدود التي لا يتعداها مثل هذا المذهب ·

أما مذهب الكمال أو « تحقيق الذات » بوصفه الخير الأسمى فيتخذ لنفسه مثلا أعلى من اكتمال الشخصية · ويتم ذلك عن طريق تحقيق كل الممكنات أو القدرات الموجودة لدى كل فرد الى أقصى درجة ممكنة · ومع ذلك فلما لم يكن من الممكن أن يكون ذلك مثلا أعلى نظريا (نظرا الى قصر عمر الانسان) ، فان المدارس المختلفة لمذهب الكمال تختار فئات أو مستويات معينـة من المقـدرة البشرية بوصفها الأكثر دلالة ، وتجعل لمـا يتبقى مكانة ثانوية · وهكذا فان أقوى هذه المذاهب الفرعية تأثيرا ، وهو مذهب «الكمال المثالي» يؤكد القيم فوق العضوية ، ويصل في ذلك أحيانا الى حد الاستهانة بتحقيق الممكنات الجسمية · أما «مذهب الكمال الطبيعي» فيؤكد ، على عكس ذلك ، أن الهدف هو التكيف مع البيئة أو التكيف البيولوجي ·

ويعد تفكير أرسطو الأخلاقي مثلا قديما لنظرية تحقيق الذات ، ولكنه مثل ما زال له تأثيره · فهـنا يكون الخير الأسمى في الممارسة الحرة لذلك النشاط الذي هو المميز بحق لأي نوع بعينه ـ وهو في حالة الانسان ، النشاط العقلي ، مادامت حياتنا الفعلية هي التي تميز البشرية من بقية النظام الحيواني أوضح تمييز · وعلى الرغم من أن من الممكن ممارسة هذا التفكير العقلي على أنحاء شتى ، فان أرسطو يرى أنه يحقق على ممكناته في النشاط التأملي الفكري الذي يتمثل بأوضح صورة في الفلسفة ·

الفصل الرابع عشر

الحتمية فى مقابل اللاحتمية - ما مدى حرية الإنسان؟

رأينا أن تحليل مفهوم الالزام يؤلف قدرا كبيرا من التفكير النظرى الأخلاقى · فمن أين تأتى « وجوبية » الوجوب ؟ وما واجبنا ؟ ولم كان واجبا علينا ؟ ولم كان ينبغى على أن أؤدى واجبى ؟ هذه الأسئلة ، مضافة الى تلك التى تتركز فى مشكلتى الخير الأسمى والحياة الخيرة ، تدل على أن الأخلاق دراسة **معيارية** normative تختص بتعريف معايير أو مقاييس معينة ·

ومن بين المسلمات الأساسية التى يتعين على أية دراسة معيارية أن تأخذ بها ، ما يطلق عليه اسم « مصادرة الامكان postulate of possibility » · هذه المصادرة ترى أن المعايير التى نضعها لأى ميدان ينبغى أن تكون قابلة للتحقيق الى حد ما · وقد ظللنا حتى الآن نأخذ بهذه المسلمة خلال مناقشتنا للمشكلة الأخلاقية ، اذ أننا قد سلمنا بأن الانسان يستطيع تحديد طبيعة السلوك المثالى ، ثم تحقيق هذا المثل الأعلى – جزئيا على الأقل · ولكن الوقت قد حان الآن لكى نعترف بأن هذه مسلمة جريئة جدا ، أعنى مسلمة قد لايكون لها أساس من الواقع · ونحن اذ ندلى بهذا الاعتراف انما نقر بأننا قد سلمنا أيضا بشىء له فى الأخلاق مكانة أساسية تفوق مكانة المسلمة السابقة ذاتها · فنحن قد افترضنا طوال الفصلين السابقين أن الانسان فاعل حر – أى انه سيد ارادته ، والمتحكم الوحيد فى أفعاله ، وصانع مصيره الأخلاقى الخاص· وبالاختصار ، فنحن قد سلمنا **بحرية الارادة** ، متجاهلين امكان أن تكون أفعال الانسان محددة بدقة عن طريق قوانين العلة والمعلول ، شأنها شأن حركات الصخرة حين تهوى · فقد ظللنا طوال الوقت نتجنب مشكلة من أكبر المشاكل الشائكة فى الفلسفة ، وأعنى بها مشكلة الحتمية فى **مقابل اللاحتمية** · لذلك فسوف نخصص الجزء الأكبر من هذا الفصل لتلافى هذا النقص ·

تاريخ النزاع حول حرية الارادة

تتبعنا ، فى مناقشتنا المبدئية لمشكلات الفلسفة (الفصل الأول) الأصول التاريخية للنزاع حول الحتمية · وبينا كيف أن مبدأ العلية قد أخذ يمتد تدريجيا ليشمل ميدانا تلو الآخر ، فقد أخذ نطاق مبدأ العلية يتسع ، منذ

صياغته الأولى فى أبسط قوانين الميكانيكا ، حتى أصبحت تدخل فى اطاره آخر الأمر ميكانيكا الوراثة ذاتها • ذلك لأن استتباب النظام والقانون العلمى قد أدى فى البداية الى التحكم فى سلوك الأشياء المادية ، ثم الى التحكم بعد ذلك فى سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض ، كالنجوم والكواكب • وعندما تبين أخيرا أن سلوك الحيوانات يمكن التنبؤ به على الأقل ، وكشفت نظرية داروين عن تلك العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها ، بدا كأن الزحف المطرد للحتمية قد بلغ أقصى مداه • فقد تبين عندئذ أن كل الحوادث فى المجال الطبيعى هى نتائج مباشرة لحـوادث سابقة ، وأن الظواهر الواقعة فى نطاق تجربتنا تكاد كلها تكون قابلة للتفسير (أو يلوح أنها ستكون قابلة للتفسير) على أساس قوانين العلة والمعلول الصارمة • وظهر بوضـوح متزايد أن العمل الرئيسى للعلم انما هو صياغة هذه القوانين العلية • واقتنع العلماء أنفسهمبأن فى استطاعتهم تلبية كل ما يطلبه الذهن من تفسيرات ، وذلك اذا أمكنهم اعلان الاندماج التام بين مختلف أوجه تجربتنا فى نسق واحد هائل من علاقات العلة والمعلول • وفى هذه الأثناء ، ازداد الفلاسفة اهتمامابمشكلة العلية ، وأصبحوا بدورهم يشعرون بأن مفهوم « العلة » مفهوم رئيسى فى التجربة البشرية • وهكذا أصبح نطاق الحتمية ، عند نهاية القرن التاسع عشر ، يكاد يكون شاملا •

ومع ذلك فقد ظلت هناك قطعة أخيرة صغيرة من الأرض التى لم يتم غزوها فقد ظل الانسان ذاته خارج نطاق القانون العلى • وكانت « الطبيعة البشرية » لا تزال شيئا منعزلا عن «الطبيعة» ، اذ أنها كانت تعد مستقلة عن مبدأ الحتمية• وبالاختصار ، فقد كان ينظر الى الانسان عـلى أنه اسـتثناء • ومهما يكن من أحكام السلاسل العلية التى تربط بقية الكون ، فان أفعال الانسان ودوافعـه كانت تعد حرة الى حد ما : ذلك لأن فى استطاعته فى أى وقت أن يتخذ قرارا أو يؤدى عملا لا صلة له بقراراته أو أعماله السابقة • صحيح أن سلوك الحيوان يبدو مجرد استجابة للقوى المادية (التى تسمى بالمنبهات) ، وبالتالى فان كل فعل تقوم به هو فعل على • غير أن الانسان يستطيع على ما يبـدو أن يسبب أفعاله الخاصة ، أما بكسر سلسلة علية مستمرة بالفعـل ، واما ببدء سلسلة جديدة من أول الأمر •

انصار فكرة التحـدد فى العصور السابقـة : ظهرت ، قبل نهـاية القـرن التاسع عشر بفترة طويلة ، احتجاجات قوية على هذه النظرة الى الانسان بوصفه استثناء من المبدأ العلى الشامل ، غير أن أصحاب هذه الاحتجاجات كانوا أقلية ضئيلة • ففى العصر اليونانى القـديم قال مفكرون ماديون مثـل ديمقريطس بشمول هذا المبدأ • وكان أول مذهب حديث فى الحتمية الفلسفية هـو مذهب الفيلسوف الانجليزى « توماس هوبز » ، الذى صيغ فى أواسط القرن السـابع عشر • غير أن أعظم الحتميين المحدثين كان اسبينوزا ، الذى توفى عام ١٦٧٧ •

وقد وصفنا من قبل هذا الفيلسوف اليهودى العظيم بأنه كان منبوذا من ابنـاء طائفتـه ومن المسـيحيين المتمسكين معا ، وينبغى أن نشير الآن الى أن مذهبـه الحتمى ربما كان هو الذى أدى الى طرده من الديانة اليهودية أكثر من الحادث المزعوم ذاته • وعلى الرغم من أن هيوم وغيره قد انتقدوا فيما بعد مفهوم العلية عند اسبينوزا ، فان موقفه الحتمى العام ، ولا سـيما فى تطبيقه على الانسان مازال فى الأذهان وقع حديث الى حد يدعو الى الدهشة • ولن نكون مبالغين اذا وصفنا هذا الجانب من تفكيره بأنه كان سابقا لزمانه بقرنين كاملين •

الاتجاه المزدوج فى موقف ديكارت : سـوف نقـدم بعد قليـل وصفا أكثر تفصيلا لموقف اسبينوزا ، ولكن ينبغى أن نعرف أولا على أى شىء كان رد فعله• ذلك لأن ديكارت ، الذى ولد قبله بجيل واحد ، كان قد وضع مذهبـا جريئا ، وان كان مع ذلك قد ظل فى حـدود ما هـو معترف به • فمن مظاهر ثنـائيته المشهورة أنه وضع حاجزا أساسيا بين « الطبيعة » وبين « الطبيعة البشرية » • وقد تصور كل شىء ما عـدا الانسان بأنه مقيد تماما بقـوانين حتمية • وحتى الحيـوانات كانت فى نظره مجـرد أجسام آلية ، تستجيب للمنبهات بطريقـة ميكانيكية بحتة • بل ان مذهب ديكارت وصل الى حـد انكار وجود وعى لدى الحيوانات ، فهى مادة عضوية فحسب ، تنتمى بأكملها الى عالم « الامتداد » ، ولا تحركها الا قوانين الميكانيكا • أما الانسان فهو وحده الذى يوجد فيه عالم أو يؤثر فيه • واذا كانت أجسام البشر مجرد أجزاء من عالم المادة الممتدة ، لها نفس مكانة الأجسام الحيوانية ، فان للانسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة• هذا الوعى وهذه النفس ينتميان ، كما هو واضح ، الى عالم أعلى هو عالم «الفكر» ، بحيث يمثل الانسان وحدة تجمع بين « الجوهر المفكر » و « الجـوهر الممتـد » •

ولقد قال البعض ان ديكارت قد اضطر الى اتخاذ موقف الحذر بعد اضطهاد محاكم التفتيش لجاليليو وغيره من المفكرين التقدميين ، وأنه بالتالى قد صاغ هذا المذهب الثنائى لكيلا يقع تحت طائلة الكنيسة التى كان سلطانها ما زال طاغيا • على أن من المؤكد أن نتيجة هذا التشعب المزدوج للواقع كانت تحرير العالم الطبيعى ، الفيزيائى منه والحيوانى ، من تلك المفاهيم العقيمة علميا ، من أمثال «العلة الغائية» و «القصـد النهائى» • وترتب على ذلك أن العلم تمكن من أن يبدأ سيره على أساس حتمى بحت • ومنذ ذلك الحين كانت للعلم الحرية فى أن يسير فى طريقـه الخاص ، مادام مبتعـدا عن مجال اللاهوت ، أى عن موضوعات مثل أصل الانسان وطبيعته ومصيره •• ومن الجائز أن ديكارت كان مخلصا فى ايمانه بالثنائية ، غير أن نتيجة هذا التقسيم الثنائى قد حققت كل ما كان يمكن أن يرغب فيه كان قد حاول عن عمد أن يفصل العلم الفيزيائى عن اللاهوت • ولكن من سـوء الحظ أنه حين حـرر العلم الفيزيائى من سـيطرة

الكنيسة على هذا النحو ، قد كبل علم النفس ، دون أن يدرى ، فى أغلال عقلية ، اذ أن نفس هذا العلم ، الذى يتخذ من الذهن أو الوعى موضوعا ، بدأ داخلا فى المجال اللاهوتى • وترتب على ذلك أن استبقيت فى هذا الميدان على التخصيص تلك المفاهيم القديمة فى الغائيـة والفرضية ، التى استبعدت من كل العلـوم الأخـرى •

ولقد كانت اعادة تأكيد خضوع البحث فى الانسان للاهوت على هذا النحو هى التى دفعت اسبينوزا الى الثورة ، اذ أنه كان يعتقد أن أفعال الانسان خاضعة للحتمية الدقيقة ، شأنها شأن أى شىء فى الطبيعـة • فمع اعتراف اسبينوزا بقدرة الانسان على تصور أى هدف والسلوك فى اتجاه ذلك الهدف ، فانه مع ذلك قد وضع للسلوك الانسانى قانونا عليا يربطنا ببقية العالم الطبيعى ربطا مباشرا • أما شعورنا بالحـرية فما هـو ، باختصار ، الا وهم • وعلى أية حال فسوف نقول المزيد عن تفكير اسبينوزا بعد قليل •

الوضـع الحالى للنزاع

لم تتوصل الفلسفة الى النتائج الكاملة للمذهب الحتمى عند اسبينوزا الا بعد ما يقرب من مائتى عام • وخلال هذه الفترة تطور العلم من حالة عدم الثقة بالنفس ، التى كانت تميز عهد مراهقته ، حتى اقترب من عهد نضجه الحالى ، وكان هذا التطور دائما فى اتجاه الحتمية الأكثر شمولا • فكل كشف يتم فى معمل ، وكل فرض يحقق ، يعنى أن جزءا آخر من العـالم الطبيعى قد خضع لقـوانين العلة والمعلول • وهكذا أخـذت حدود الحتمية تتسع باطراد ، وفى الوقت ذاته ازدادت باطراد أيضا ضرورة تحدى العـلم لمركز الانسان الفريد خارج حدود العلية • وأخيرا ، استهل عهد هذا التحدى فى نصف القرن الماضى ، وعند مطلع القرن العشرين كان هذا التحدى قد بلغ من القوة حدا جعل الرأى المحافظ يقف موقف الدفاع •

ولكن من سوء الحظ أن محاولات توسيع نطاق الحتمية بحيث تمتد الى المجال البشرى قد أدت الى زيادة فى التوتر ونقصان فى الموضوعية ، ذلك لأن الناس يستطيعون مناقشة المسائل المتعلقة بالنجوم بقـدر كبير من التنزه ، ولـكنهم يجدون تحليل افعـالهم أمرا مختلفا كل الاختلاف • وقد كانت هنـاك صعوبة أخرى هى أن توسـيع نطاق المفـاهيم العلية الدقيقة بحيث تشـمل الأمـور البشرية ، كان يتطلب تعـديلا عميقا ودقيقا فى المصطلح المستخدم فى هـذا الموضوع • وفى كثير من الحالات لم تكن هذه التعديلات تدرك عن وعى ، فأدى ذلك أحيانا الى التوسع فى استخدام المفاهيم الآلية الى حد الافراط الشديد •

ولذلك كان من الواجب علينا أن نعرف ألفاظنا الرئيسية ونستخدمها بأكبر قدر ممكن من الدقة والحذر ٠

الخلط بين الحتمية والقدرية : كان من العوامل الأخرى التى ادت الى زيادة تعقيد النزاع الناشب حول الحتمية ، عدم القدرة على التمييز بين هذا الرأى وبين القدرية fatalism منذ البداية ٠ فخصوم الحتمية قلما كانوا يستطيعون أن يدركوا (أو أن يعترفوا على الأقل) أن هناك فارقا بين الموقفين ، على حين أن الحتمى ذاته كان يشعر بأن الفارق بين الاثنين عميق ٠ ولو شئنا الدقة لقلنا ان القدرية هى مذهب الحتمية المقدرة predeterminism كما أن المصطلح الشائع «الجبرية predestination » يصلح بدوره مرادفا ، بشرط الا تكون فى اذهاننا فكرة معينة من أفكار المذهب اللاهوتى عند « كالفان » ٠ فالقدرى يرى أن كل حادث فى الكون مكتوب أو مقدر منذ البداية ، وذلك من حيث وقت حدوثه وطريقة حدوثه معا ٠ وليس ثمة وسيلة لتغيير هذا الاتجاه المقدر للحوادث ، فعندما يأتى الوقت « سيحدث ما ينبغى ان يحدث » ٠ ويعبر أحيانا عن هذا القانون الصارم للقدر تعبيرا شعريا بالقول ان مصير المرء مكتوب فى النجوم ٠

وترتبط القدرية تقليديا باتجاه أقرب الى أن يكون شرقيا منه الى ان يكون غربيا ٠ ففى الفكر الاسلامى يعبر لفظ « القسمة » عن مذهب مشابه ، وكثيرا ما يترجم اللفظ (ولكن بطريقة غير كاملة الدقة) بلفظ يعنى « المكتوب » ٠ وقد عبر عمر الخيام عن هذا الاتجاه تعبيرا كلاسيكيا اذ قال :

لن يرجع المقدار فيما حكم وحملك الهم يزيد الألم

ولو حزنت العمر لن ينمحى ماخطه فى اللوح مر القلم(*)

وينبغى أن نؤكد أن القدرية تنظر الى المصير أو « العلة » على أنه شىء خارج تماما عن الكائن العضوى ٠ فالكون ، أو بمعنى أدق ، القوى الهائلة للكون ــ هو الذى يحكم حياتنا ٠ وطوال أعمارنا نتحرك ونحن فى قبضة قوى لا سلطان لنا عليها ٠ والموقف الوحيد الذى يمكننا اتخاذه ازاء ذلك هو موقف الاستسلام الشرقى التقليدى (وربما جاز لنا أن نستعين على ذلك بكأس عمر الخيام) ، أو موقف عدم الانفعال وعدم الاكتراث الباطن الذى دعا اليه الرواقيون ٠ أما القوى الكونية والنجوم التى تكتب فيها كل المصائر ، فان أى شىء يستطيع الانسان أن يبعثه من داخله لا يقدر حيالها شيئا ٠

(*) من الترجمة العربية لرباعيات عمر الخيام ، نظم الشاعر أحمد رامى ٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة من الشرق والغرب) ، القاهرة ١٩٥٠ ٠ (المترجم)

المذهب الآلى فى الحتمية المقدرة : نشأ فى العصور الحديثة ، مع نهضة العلم فى القرن التاسع عشر ، اتجاه يمكن تسميته بالحتمية المقدرة العلمية أو الآلية . وكان عدد العلماء الذين دعوا صراحة الى مثل هذا المذهب قليلا ، حتى من بين دعاة الآلية المتطرفين ، ولكن الكتاب الشعبيين كثيرا ماكانوا يرون أن التطورات التى تتم فى المعمل تستتبعه حتما . فهم يزعمون أن هناك وقائع كثيرة تشير الى هذا الاتجاه التشاؤمى ، وقد توسع البعض فى استخلاص تأثيرها المتراكم حتى كونوا منه نظرة كاملة الى العالم . وهناك عوامل متعددة تزعم هذه القدرية العلمية أنها مرتكزة عليها ، منها ما هو واقعى ومنها ما هو دخيل ، أهمها :(١)

(١) مبدأ بقاء الطاقة ، الذى يبدو منطويا على القول ان الطاقة الذهنية ليست الا جزءا من الطاقة الفيزيائية . ومن ثم فهى خاضعة لنفس قوانين العلة والمعلول التى تحكم العالم الفيزيائى . (٢) المفاهيم الآلية وشبه الآلية فى الكيمياء والبيولوجيا ، التى ترد المادة الحية الى تجمع معقد من العناصر الفيزيائية الكيموية الخاضعة لقوانين الفيزياء والكيمياء خضوعا تاما ، وهذه العناصر ذاتها تجعل سلوك الحيوان بأسره لا يزيد الا قليلا أن يكون تفاعلا بين قوى فيزيائية تظل آلية عمياء ، حتى عندما تنظم فى أنماط بشرية معقدة من السلوك الأخلاقى . (٣) **معرفتنا المتزايدة بمختلف الانتحاءات tropism ـ أى بالميول** الفطرية الى الاستجابة على نحو محدد لمنبهات ، كما هى الحال مثلا فى حركة نباتات وحشرات وحيوانات معينة استجابة لمنبهات كالضوء أو العناصر الكيموية . (٤) قوانين الوراثة ، التى تجعل من أى كائن عضوى نتاجا لعوامل متوارثة لا شأن له باختيارها ، ولكنها مع ذلك تؤثر طوال حياته تأثيرا دائما فى تحديد اتجاه قراراته وتشكيل أنماط سلوكه. (٥) ادراكنا المتزايد لأهمية العوامل الجغرافية والمناخية ، فى الحياة البشرية ، وهذا يعنى أن البيئة المادية التى يولد فيها المرء أو ينتقل اليها قد تؤثر فى سلوكه (وبالتالى فى شخصيته) على أنحاء لا مهرب منها . (٦) الشواهد الهائلة العدد ، التى يقدمها علم النفس الحديث ، لا سيما مدارس التحليل النفسى ، على أن قدرا كبيرا من السلوك البشرى يخضع لدوافع لاشعورية ، وأن معظم هذه الدوافع ذو طابع لاعقلى ، بل لا منطقى . فجميع أنواع الأفعال الاضطرارية ، كتلك التى تحدثها المخاوف المرضية وحالات الجنون والحصر ، قد تكون أوضح أمثلة وجود دوافع لا شعورية تتحكم فى مواقف سلوكية معينة . (٧) وأخيرا ، هناك شواهد من العلوم الاجتماعية ، حيث نجد نظرية هائلة التأثير ، هى نظرية الحتمية الاقتصادية ، التى يعد فيها التاريخ صراعا تتنافس فيه الجماعات أو « الطبقات » الاجتماعية على المزايا الاقتصادية . هذه النظرية ترى أن كل

---

(١) اقتبست عدة نقاط من النقاط التالية من كتاب Conger المشار اليه من قبل .

المعايير الثقافية — من قيم دينية ومقاييس أخلاقية ، وأمان معنوية ، بل ومثل عليا جمالية — انما هى تعبير عن هذا الصراع الطبقى ودليل يشير الى الجانب (أى الطبقة) التى يكافح من أجلها الشخص الذى ينادى بهذه المعايير . وتضاف الى هذا كله معلوماتنا الفلكية والجيولوجية ، التى يكون الانسان تبعا لها مخلوقا ضئيلا الى حد لامتناه ، فى عالم ضخم الى حد لا متناه ، ولا يكون التاريخ البشرى كله الا حلقة قصيرة الى أقصى حد يمر بها كوكب سحيق فى القدم . كل هذه المجموعة من الوقائع والنتائج تجعل كثيرا من الأفراد فى الوقت الحالى لا يختلفون فى نظرتهم القدرية الى الحياة عن أى شرقى يقول « بالقسمة » .

الحتمية فى مقابل اللاحتمية

هناك وجهتا نظر ممكنتان تقف كل منهما فى مقابل القدرية الأخلاقية للتفكير الشرقى وفى مقابل الموقف شبه العلمى الذى وصفناه الآن . ففى الطرف القصى المضاد للقدرية نجد اللاحتمية indeterminism أو الاختيارية libertarianism ، وفيما بين الموقفين المتطرفين ، نجد الحتمية dererminism وقد دار الخلاف الرئيسى ، بالنسبة الى الفلسفة بوجه عام ، والأخلاق بوجه خاص ، بين وجهتى النظر الأخيرتين هاتين . فعلى الرغم من أهمية القدرية فى التفكير الشرقى ، وفى الكتابات المتحمسة التى كانت تظهر فى الغرب من آن لآخر تعبيرا عن وجهة نظرها ، فان هذا المذهب لم تكن له أهمية كبيرة فى المذاهب الفلسفية الغربية . لذلك سنقتصر فى بقية مناقشتنا على الحديث عن التقابل بين الحتمية واللاحتمية .

اللاحتمية : اللاحتمية ، كما أوضحنا منذ قليل ، هى النقيض المباشر للقدرية . فاللاحتمى يرى أنه ، مهما يكن من خضوع الأشياء المادية ، وربما الكائنات العضوية الحيوانية ، لقوانين العلة والمعلول ، فان الانسان يظل متحررا من هذه القوانين فى ارادته أو فى قدرته على اتخاذ القرارات . ان أجسامنا — شأنها شأن كل موضوعات عالم الزمان والمكان — تخضع بالضرورة لقوانين آلية كقانون الجاذبية والقصور الذاتى والمقاومة .. الخ . وفضلا عن ذلك فان طبيعة وظائفنا الجسمية فيزيائية كيموية الى حد بعيد ، وهى خاضعة لكل قوانين الفيزياء والكيمياء . ولكن القائل باللاحتمية يؤكد أن القوانين الميكانيكية أو الفيزيائية الكيموية لا تسرى على طبيعة الانسان الأخلاقية والارادية ولا تفسرها . فهذه الطبيعة الأخلاقية والارادية لا تخضع للحتمية ، وهى حرة بالمعنى الصحيح ، ذلك لأنه حتى لو كانت لدينا معرفة شاملة بماضى الفرد وشخصيته وجميع العوامل المتعلقة بموقفه الراهن (كمعرفة المنبهات التى يستجيب لها مثلا) فسيظل من المستحيل التنبؤ بالاختيار الذى سيقوم به فى أى

موقف معين . وبعبارة أخرى ، فليس جهلنا وحده هو الذى يجعلنا نصف سلوك الشخص بأنه « لا يمكن التنبؤ به » . بل ان السلوك يظل أصلا بمنأى عن أى تكهن ، لسبب بسيط هو ان الحوادث التى يمكن التنبؤ بها هى تلك التى يكون لها أساس على فحسب ، فاذا كنا جاهلين بالأساليب ، أو لم تكن هناك أسباب بالمعنى المألوف لهذا اللفظ (كما فى هذه الحالة) ، فمن الواضح عندئذ أن التنبؤ يكون مضيعة للوقت لا طائل وراءها . ويرى مذهب اللاحتمية أن الفرد لا يستطيع فقط أن يختار بلا سبب – أى أن يتخذ قرارات لا صلة لها بقراراته السابقة أو بأى عامل فى تجربته الماضية – بل انه يستطيع أيضا أن يستهل اتجاهات سلوكية تمثل تجديدا أصيلا فى نمط حياته . وهكذا ينطوى الموقف اللاحتمى على فكرتين رئيسيتين : عدم القابلية للتنبؤ ، والجدة الأصيلة.

الحتمية : يمكن القول ان الموقف اللاحتمى مرادف لما وصفناه من قبل بأنه رأى الأغلبية فى الحضارة الغربية . والواقع أن فكرة « حرية الارادة » هذه ، التى قبلها معظم الفلاسفة وجميع اللاهوتيين تقريبا ، هى التى أدت الى ثورة رواد مذهب الحتمية من أمثال هوبز واسبينوزا . أما فى أيامنا ، فان الخصم الفلسفى للاحتمية هو موقف أكثر اعتدالا الى حد ما من آراء المكافحين الأوائل فى القرن السابع عشر . هذا الشكل الحديث للحتمية يمثل محاولة لادماج نظرتنا الى الانسان فى النظام العملى للطبيعة ، ولكنه يسعى الى تحقيق ذلك دون انكار للوقائع الواضحة لتجربتنا الباطنة . هذا الموقف الوسط الذى سنطلق عليه من الآن فصاعدا اسم « الحتمية فحسب » يرى أن القدرية على حق عندما تؤكد أن كل سلوك يرجع الى منبهات ، وبالتالى فان له « علة » مباشرة . ولكنه يتفق من جهة أخرى مع اللاحتمية حين تؤكد أن الذات أكثر من أن تكون مجرد مركب من المنبهات والاستجابات . بل ان الحتمية لتعترف بأن الذات قد تمثل مركبا جديدا خلاقا ، تتحدد أفعاله تبعا لطبيعته الخاصة ، لا تبعا لقوى خارجية . هذه المدرسة التى تسير فى هذا الطريق الوسط تتحدث كثيرا عن «الحتمية الذاتية» ، وتعنى بهذا اللفظ أن أفعالنا هى نتيجة شخصيتنا وعاداتنا ، التى هى بدورها حصيلة كل قراراتنا وتجاربنا السابقة . والانسان فى نظر هؤلاء الحتميين المعتدلين ، له حرية أخلاقية ، ومن ثم فلديه مسئولية أخلاقية . وقراراته تنتمى اليه بالفعل ، اذ أنها نابعة عن ذاته الكاملة . وبالاختصار ، فقراراتنا تأتى من الداخل ، غير أن ردود الأفعال السابقة للذات الباطنة ازاء العالم الخارجى ، وقراراتها الماضية بشأنه ، تعمل على تعديل هذه الذات الباطنة وتشكيلها الى حد بعيد .

ونستطيع التعبير عن هذا الموقف الحتمى بطريقة أخرى ، فنقول ان صاحب مذهب الحتمية فى العصر الحديث يقبل تلك «القوى الخارجية» التى كانت مثبطة

للقائل بمذهب القدرية ، ويرى أن لوسا تأثيرا حقيقيا فى تكوين الذات أو الشخصية • ومع ذلك ، فان هذه القوى ، بمجرد ممارستها لهذا التأثير ، تندمج فى مركب جديد دائم التغير ، أو « شخصية » ، تقوم منذ هذه اللحظة بالاستجابة بطريقة فريدة للمنبهات أو قوى خارجية أخرى • وهكذا فان افعالنا تكون صادرة عنا بمعنى خاص ، اذ ان اية ذات اخرى لا تستجيب بنفس الطريقة ، لأن اية ذات لم تمر بكل التجارب السابقة نفسها ، ولم تتخذ كل القرارات السابقة ذاتها • وقد عبر تنيسون Tennyson عن ذلك بقوله • « انا جزء من كل ما صادفت » • فالذات هى مجموع كل الاستجابات والقرارات السابقة ، المتعاقة « بكل ما صادفت » • وهكذا ، فعلى حين أن أفعالنا محددة ومحتومة ، فان هذه الحتمية انما تجىء من طبيعة الذات أو شخصيتها ، لا من القوى الخارجية • وفى هذه الحتمية الذاتية تنحصر حريتنا المعنوية والأخلاقية•

حجج كل من الجانبين

اقتصرنا حتى الآن على عرض موقف كل من الحتمية واللاحتمية بطريقة قطعية الى حد ما • وعلينا الآن أن نبحث فى الحجج الرئيسية التى يرتكز عليها كل فريق ، لأن من الواضح أننا لا نستطيع الاختيار بطريقة واعية بين وجهتى النظر هاتين الا عن طريق تقدير الأدلة التى يستند اليها كل منهما • ولما كانت اللاحتمية قد ظلت هى الرأى « الرسمى » للفكر الغربى ، فسوف نبدأ بعرض حججها • وسيتضح لنا فيما بعد أن معظم الحجج الحتمية هى فى حقيقتها ردود على حجج المذهب اللاحتمى ، ولذا كان الأفضل هو الاستماع الى الأصل أولا •

حجج اللاحتمية : للقائل باللاحتمية أربع حجج رئيسية ، قد تكون كلها متساوية الأهمية •

١ ــ ان من أوضح حقائق حياتنا النزوعية ، شعورنا بالحرية • فأيا كان القرار الذى نحاول اتخاذه ، ومهما تكن صعوبة بلوغه ، فاننا عندما نتخذ قرارنا أخيرا يكون لدينا شعور بأن الاختيار لم يتحكم فيه شىء سوى ارادتنا الخاصة • وقد تؤدى القوى الخارجية ، أو العجز الشخصى ، الى قصر اختيارنا على بديلين فقط ، كليهما غير مرغوب فيه ، ولكننا نشعر بأن القرار النهائى هو دائما عمل اختيارى ارادى صادر عنا نحن • فنحن نوقن فىهذه الحالة بأنه كان فى استطاعتنا اختيار البديل الآخر بنفس السهولة وبنفس « الحرية » • ويترتب على هذا الاحساس بالاختيار غير المحتوم ، الشعور الحتمى «بالالزام»• بل ان هذا الشعور بالالزام هو فى نظر كثير من اللاحتميين مثل «كانت» ،

دليل على الحرية أكثر اقناعا حتى من الحدس الذى نشعر فيه بأننا قد اتخذنا قرارا غير مسبب ، اذ أن هــذا الشعور بالالزام ، فى رأيهم ، لا يكون له أى معنى لو لم يكن الاختيار الأصيل ممكنا • فعبارة : « ينبغى لى » لابد لها من شرط مفروض مقدما ، هو : « أنا أستطيع » •

٢ ـ والحجة الثانية المؤيدة للاحتمية تتعلق بهذا الشعور بالالزام • ذلك لأن حرية الارادة شرط ضرورى لكى يكون هناك معنى لأى تصــور نكونه عن المسئولية الأخلاقية (أو حتى القانونية) • وانه لمن غير المنطقى أن نعد الشخص مسئولا عن فعل معين ما لم يكن هذا الفعل صــادرا عنه ـ أى ما لم تكن لديه قدرة أصيلة عــلى الاختيار بين أمور بديلة واتخاذ قرارات أخلاقية • فجميع الأحكام التى نصدرها عادة بشأن « صواب » السلوك أو « خطئه » ، لا تفترض مقدما ارادة غير محكومة فحسب ، بل انها تغدو ظالمة متجنية فى أية ظروف أخرى غير تلك التى يفترضها اللاحتمى •

٣ ـ والحجة التالية تترتب بدورها على الســابقة • فاللاحتمية هى الرأى الوحيد المعقول ـ ليس فقط لأن تقــويماتنا الخاصة بالاستحسان والاستهجان تعدو بلا معنى فى ظل الموقف الحتمى ، بل أيضا لأن كل القيم ، وضمنها التفكير ذاته ، تصبح بدورها بلا جدوى • ذلك لأنه لو كان كل مايحدث نتيجة ضرورية لمــا حدث من قبل ، بل لطبيعة الأشياء ذاتها ، التى لايمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه ، فعندئذ يكون من العقيم أن نتحدث عن « أفكار » أو «مثل عليا» أو «مقاصد» • بل انه يستحيل عندئذ تفسير العقل ذاته ، ما دامت وظيفتــه الرئيسية هى التقويم والتمييز ، فاذا كانت « كل الأشياء تحدث بالضرورة » ، كما قال اسبينوزا وغيره من الحتميين ، فعندئذ يكون النشاط العقلى عقيما ، بل غير مفهوم •

٤ ـ وأخيرا يرى اللاحتمى أنه لا يوجد وسط بين الحرية التامة والقدرية • فمحاولة التوفيق التى تقوم بها الحتمية مستحيلة لأنها غير مستقرة ، اذ أنهــا ترتد آخر الأمر الى الحل القدرى ، على الرغم من كل الجهود التى تبذلها لكى تتجنب هذه النتيجة • ذلك لأننا اذا استخلصنا من الموقف الحتمى كل نتائجه المنطقية ، لوجدناه ينكر تلك الحرية التى يزعم أنه يجعلها ممكنة • اذ لو كانت الذات قبل كل شيء حصيلة لتجاربها ـ أى للقوى الخارجية التى تؤثر فيها ـ لكان من الواضح أن الاختيار فى لحظة القرار الفعلى ، سيكون نتيجة لهــذه القوى ، لا لارادة غير محتومة كتلك التى يقتضيها فرض الحرية • وفضلا عن ذلك ، فاذا كان الحتمى عــلى حق ، ألن يكون السؤال عن القــوى التى تكون شخصيتنا متوقفة جزئيا على طبيعة الكائن العضوى التى نتوارثها؟ وهكذا يكون اختيــارنا محــدودا وخاضعا للتــأثير بمعنى مزدوج : اذ نكون ، من جانب ،

ما صنعته منا بيئتنا ، ونكون من جانب آخر ، ما أتينا به الى العالم من مادة خام • فاذا أكد أى شخص بعد هذه الحقائق كلها أننا أحرار ، فانه ،بكل بساطة، لايستخدم اللغة بطريقة استخدامها العادية ، ذلك لأنه ما لم تكن الذات عالية ، بمعنى كونها قادرة على الارتفاع فوق مستوى علاقة العلة والمعلول التى تقيد بقية الكون ، لما كانت حرة • وما لم تكن ارادتنا مستقلة عن المنبهات ، والوراثة ، والتجارب السابقة – أى ما لم تكن قادرة فى كل لحظة على القيام باختيار كان من الممكن دائما أن يأتى بصورة مخالفة – لكانت الحرية البشرية وهما ••

حجج مذهب الحتمية : يرى القائل بالمذهب الحتمى أنه يستطيع الرد على كل هذه الحجج وتقديم بعض الحجج المقنعة التى تؤيد موقفه الخاص •

١ – فالفرض الحتمى أولا يتفق مع مسلمة من أهم مسلمات العلم • هذه المسلمة ضرورية بصفة مطلقة بالنسبة الى كل العلوم ، بل انه ليقال عادة ان البناء الكامل للعلم الحديث مرتكز على مفهوم العلية • ويذهب القائل بالمذهب الحتمى الى أن أى مبدأ له مثل هذه الأهمية ، وينتشر تطبيقه على مثل هذا النطاق الواسع ، يمكن افتراض أنه يسرى على **جميع** الظواهر – ليس فقط على تلك التى يدرسها العلم ، وانما على كل حوادث الكون • وباختصار ، فالحتمية لايمكنها قبول الرأى القائل ان الارادة البشرية تقوم فى فراغ خال من العلل ، بل ان مبدأ العلية ذو نطاق شامل ، ولا يمكن أن يعد الانسان استثناء له • والواقع أن الكشف العلمى لا يكون ممكنا الا لأن فى استطاعة العالم أن يفترض عالما منظما عاقلا ، يوجد فيه كل حادث بوصفه طرفا فى علاقة علية (٢) •

٢ – وفضلا عن ذلك فان علم النفس – وهو أقوى العلوم ارتباطا بمشكلات السلوك البشرى – قد حقق كل ما أحرزه من تقدم بالارتكاز على مصادرة العلية • والأمر الأكثر من ذلك اقناعا هو أن علم النفس قد تمكن من تحليل

---

(٢) ما زال الجدل محتدما بين العلماء والفلاسفة حول مدى امكان القول بأن « مبدأ اللاتحدد » (أى مبدأ هيزنبرج Heisenberg) ، وهو المبدأ الهام فى دراسة الفيزياء الذووية ، يشكل تحديا لفكرة شمول مبدأ العلية • ومع ذلك فليس لمبدأ اللاتحدد تأثير فى الفيزياء غير النووية ، وما دام سلوك المادة خارج الذرة يبدو خاضعا لنفس الحتمية الدقيقة التى كان يخضع لها على الدوام كذلك فان مسألة معنى مبدأ اللاتحدد بالنسبة الى النزاع حول حرية الارادة ، ما زالت تثير نقاشا حادا بين علماء الفيزياء وعلماء النفس – والفلاسفة بالطبع •

فعل الاختيار ، وكشف هذا التحليل عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائما نتيجة لشروط معينة ٠ فعندما تتوافر هذه الشروط ، يحدث اختيار ، وعندما تغيب ، لا يكون هناك اختيار ٠ وبالاختصار فان كل القرارات انما هى نتيجة لدوافع ، والدافع الأقوى هو الذى تكون له الغلبة دائما (٣) ٠ وينتهى صاحب المذهب الحتمى من ذلك الى قوله انه لما كان التحليل النفسانى عاجزا عن كشف أى مثال لاختيار لا دافع له (أى غير مسبب) ، فلنا أن نقول انه لا يوجد اختيار كهذا ٠

٣ ــ كذلك يعتقد صاحب المذهب الحتمى أن موقفه هو أساس كل سلوك معقول ٠ فكلما ازدادت معرفتنا لأى شخص وثوقا ، استطعنا أن ندرك على نطاق أوسع أن من الممكن الوثوق بسلوكه والتنبؤ به فى آن واحد ٠ وفضلا عن ذلك فان من الممكن ، بوجه عام ، الوثوق من سلوك الناس الى حد معقول ، كما يتضح من أن كل مجتمع مبنى على الثقة المتبادلة بين أعضائه بعضهم وبعض ٠ فنحن نتوقع من الناس أن يسلكوا بطرق معينة ، لأننا اكتشفنا أن منبهات (أو عللا) معينة تؤدى الى استجابات (أو معلولات) محددة ٠ وعندما يخيب الناس أملنا يكون ذلك دائما استثناء من الطابع العام لسلوكهم ٠ ولولا هذه النسبة الغالبة من القابلية المأمونة للتنبؤ ، لما كان الاتصال الاجتماعى العادى عشوائيا تماما فحسب ، بل لما وجدت علوم كعلم الاجتماع وعلم النفس ٠

٤ ــ وأخيرا ، فان اللاحتمى على خطأ عندما يقول ان المسئولية الأخلاقية تفترض حرية كاملة للارادة ، اذ كيف يكون لنا الحق فى أن نعد الشخص مسئولا عن أفعاله اذا كانت ناتجة عن قرار اعتباطى اتخذ فى لحظة الاختيار ــ أعنى قرارا لا صلة له بشخصيته أو عاداته أو تجاربه السابقة ؟ انه لا يمكن أن يمتدح عليها أو يلام ، ويثاب أو يعاقب ، الا بقدر ما تكون قراراته صادرة عنه هو ، ومرتبطة بذاته الكاملة ارتباطا لا ينفصم ٠ وهكذا فان الأخلاقية والتشريع الاجتماعى معا يفترضان الحتمية ، من وجهة النظر العملية ٠ فالتشريع الاجتماعى مثلا مبنى على افتراض امكان التحكم فى السلوك البشرى بالوسائل الصحيحة ، والا فلم كنا نسن القوانين لو لم نكن نفترض أنها ستؤثر فى سلوك الناس ؟ ولنضرب مثلا آخر : فما هو التعليم الرسمى ، ان لم يكن عملية طويلة باهظة لتدريب الفرد (أو « تكييفه » ، اذا شئنا استخدام هذا

---

(٣) انظر : كننجهام ، المرجع المذكور آنفا ٠ ونحن نزكى طريقة معالجة كننجهام لحجج كلا الطرفين ، نظرا الى ما فيها من دقة واحكام ٠

اللفظ الأثير لدى عالم النفس) ، بحيث يستجيب بطرق مرغوب فيها لكثير من المنبهات التى لابد أن تأتى اليه من التجربة اليوميـة ، ولم نكرس للتعليم كل هذا الوقت والجهد ان لم نكن واثقين ـ بدرجة معقولة ـ من أن عملية التكييف هذه ستنجح ، أى ما لم نكن متأكدين من أن فى استطاعتنا ايجاد نمط سلوكى يكون له ثبات نسبى ، ويكون من الممكن الاعتماد عليه ؟ ولو كان فى استطاعة الفرد ، بعدسنوات من التحاقه بالمدارس ، أن يدير ظهره للنمط الذى استحدث ويسلك بطريقة اعتباطية ، وعـلى نحـو مستقل تماما عن الاسـتجابات التى تعلمها ، فأى مبرر يكون للتعليم عندئذ ؟

مشكلة المسئولية القـانونية : هنـاك نقطة أخـرى للخـلاف بين الحتمية واللاحتمية ، مترتبة على الحجج المتعددة التى قدمناها الآن · تلك هى مسألة المسئولية القانونية والعقوبة القانونية · فحجة اللاحتمية فى هذا تسير دائما على نحو يقرب من هذا : اذا كانت الارادة محتومة فعندئذ لا يكون هناك مبرر للعقوبة القانونية ، اذ أن المجرم ، الذى تتحكم فيه قوى خارجية لا سلطان له عليها ، أو عوامل وراثية تحددت قبل ميلاده ، لا يستطيع أن يفعل غير مافعل· ومن ثم ، فأية عدالة يمكن أن تكون للعقوبة تبعا للرأى الحتمى ؟

على أن أنصار مذهب الحتمية لا يجدون صعوبة فى الرد على هذه الحجة · فهم يشيرون أولا الى أن هذه الحجة اللاحتمية ترتكز على فهم عتيق عفى عليه الزمان لمعنى العقوبة القانونية ، اذ هى تفترض أن الغرامة ، والسجن ، الخ ، لها مقصد **انتقامى** ـ أى أن المجتمع يلجأ اليها لكى يثأر من المجرم · على أن هذه الفكرة الهمجية لا مكان لها فى فلسفة العقوبة الحديثة المستنيرة ، التى تجعل للعقوبات مقصدين : (١) حماية المجتمع عن طريق الحد منخطورة مرتكب الجرم ، لاسـيما اذا كان من معتـادى الاجرام ، وهذا يعنى عادة نوعا من الحبس · (٢) اصلاح مرتكب الجرم عن طريق اعطائه مجموعة جـديدة من الدوافع ، قد تكون مثلا عليا اجتماعية أعلى قيمة ، أو (اذا اتضح أنه غير قابل للتأثر بهذه المثل) عن طريق الخوف الناتج عن تجربته الراهنة مع القانون· وهذا الهدف الثانى للعقاب ، أعنى هدف « اعادة التكييف » ، **هو** الذى يحتل أهمية متزايدة فى فلسفة العقوبة الحديثة · ومن الواضح أن مثل هذا الهدف يفترض التسليم بالحتمية ، اذ أن السلوك البشرى يرجع الى عوامل معينة هى دوافعه ، والقانون يتدخل لتغيير دوافع المجرم · ولو كان هذا كله وقتا ضائعا أى لو كان اللاحتمى على حق ، وكان فى استطاعة المجرم أن يسلك بطريقـة اعتباطية دون نظر الى العوامل المتحكمة ـ فكيف نفسر عنـدئذ ارتفاع نسبة المجرمين السابقين الذين ينصلحون وتستقيم أحوالهم ؟

الاختيــار بين الموقفين

لا بد للقارىء ، كما هى الحال على الدوام ، أن يزن حجج طرفى هذا النزاع الكبير ثم يتخذ قراره الخاص حول ادعاءاتهما • والواقع أنه لامفر من الاختيار بين الطرفين ، ما لم نـكن راغبين فى السير فى طريق التطرف الى حد القول بمذهب القــدرية • على أن الأرجح أن هــذه الطريقة فى التخلص من الصعوبة لا تلقى قبولا لدى الكثيرين ، ولذا فسوف ننظر الى المشكلة الحقيقية على أنها مشكلة التقابل بين الحتمية واللاحتمية •

ونستطيع أن نختتم عرضنا للمشكلة الكاملة باقتراح نقاط متعددة يكشف عنها أى بحث محايد للموقف • وسوف تبدو بعض هذه الاعتبارات مؤيدة لأحد الطرفين ، وبعضها الآخر مؤيدا للطرف الآخر • على أننا لا نهــدف من عرض هذه النقاط الى التأثير فى القارىء بحيث ينحاز الى هذا الجانب أو ذاك ، وانما نهدف الى زيادة احتمال اختياره بين الطرفين على أساس معقول •

١ ــ **هل العلية شاملة بالضرورة ؟** تبدو هذه المسألة الأولى مؤيدة للاحتمية• فالحجة الحتمية القائلة ان كل علم يرتكز على مبدأ العلية لا يمكن أن تكون حجة قاطعة . وذلك لأسباب متعددة • فمن الممكن جدا أن يكون الانسان نوعا فريدا فى العــالم العضوى ، وأن يؤدى عقله وقــدرته على الاختيار العاقل الى جعله استثناء فى الطبيعة بالفعل • ولما كان من المعترف به أن الانسان فريد فى أمور متعددة ، فليس لنا أن نستبعد مقدما امكان أن يكون الانسان قادرا على البدء فى سلاسل جديدة من الأفعال عن طريق اتخاذ قرارات هى بالفعل غير خاضعة للحتمية • وثانيا فان نجاح المبدأ الحتمى فى العلوم لايعنى أن من الممكن امتداده على جميع الظواهر ، ومن المؤكد أن هذه الحقيقة لا تضمن بأى حال امكان امتداد المبدأ على هذا النحو • وفضلا عن ذلك فان حياة الانسان الارادية ، ولا سيما ما يتعلق منها بالاختيار الأخــلاقى ، قــد تكون فئة مستقلة من الظواهر التى لا تحتاج لتفسيرها الى مفاهيم أخرى غير العلية • وثالثا ، فقد يكون المثالى على حق حين يؤكد أن قانون العلية من صنع العقل ــ لا بالمعنى الظاهر الذى يكون فيه صياغة ذهنية ، بل بالمعنى الميتافيزيقى الذى تكون فيه العلية مطلبا يفرضه الكون على العقل • هذا الرأى ، كما عرضه « كانت » مثلا ، يقول بأن العلية هى احدى صور الفكر أو مقوماته ، فهى أحد القوالب أو الأطر التى ينبغى أن تصب فيهــا الظواهر الحسية اذا شاءت أن تكون « عالمــا » معقولا • وهــكذا تصبح « العلة » ذاتية لا موضــوعية • واذا كانت العلة من صنع العقل ، فمن الممكن عنــدئذ أن تكون عملياتنا الذهنية والارادية خارجة عن قوانينهــا ، ويكون فى استطاعة العقل أن يفرض العلية على كل شىء آخر دون أن يفرضها على نفسه بالضرورة • ولذا كانت النتيجة التى ينبغى أن ننتهى اليها هى أنه ، مهما تكن

ضرورة مبدأ العلية للعالم فى جهوده التى يبذلها لفهم العـالم الطبيعى ، فان قابلية هذا المبدأ للانطباق على العالم الذهنى والأخلاقى تظل مفتقرة الى الدليل ٠

٢ ـ **ما مدى صـحة الشعور بالحـرية ؟** أما المسألة الثانية التى ينبغى أن نلاحظها قبل اتخاذ أى قرار بين الحتمية واللاحتمية ، فتؤيد فرض الحتمية ، ذلك لأن اللاحتمى يستغل شعورنا الذى لا ينكر بالحرية استغلالا زائدا عن الحد ، ومن المؤكد أننا نكون عادة واثقين ، فى لحظة الاختيار الفعلى ، بأننا نستطيع لو شئنا أن نختار الحل الآخر بدلا من الحل الذى اخترناه ٠ ومع ذلك فان القائل بالحتمية يعتقد أن هذا الشعور الحدسى بوجود أطراف يمكننا الاختيار بينها بحرية هو شعور واهم ٠ وهو على الأقل لا يثبت أن لدينـا بالفعل ارادة غير مسببة ٠ وأغلب الظن أن كل ما يدل عليه هـذا الشعور بالحرية هـو جهلنا بالأسباب المتحكمة فى الاختيار بالفعل ٠

ولقد كان اسبينوزا هو الذى عبر عن مغالطة الحرية هذه تعبيرا كلاسيكيا ، اذ قال :

> « ان الناس يولدون جاهلين بأسباب الأشـياء ، ولـكن لديهم رغبـة فى البحث عن نفعهم الخاص ، وهى رغبـة يشعرون بها عن وعى ٠ ويترتب على ذلك ، أولا ، أنهم يظنون أنفسهم أحـرارا ، لأنهـم واعـون برغبـاتهم وشـهواتهم ، ولـكنهم ، نظـرا الى جهلهم ، لا يحلمون بالتفكير فى الأسباب التى أدت بهم الى هـذه الرغبات ٠ ٠وهكذا يعتقد الطفل الرضيع أنه يبحث عن الثدى بارادته الحرة ، ويعتقد الصبى الغاضب أنه يرغب فى الانتقام بارادته الحرة ، ويظن الجبان أنه يسعى الى الهرب ، ويتوهم السكير أنه يتحدث ، بأمر حر صادر عن ذهنه ، عن تلك الأمور التى كان يود فى صحوه ألا يقول عنها شيئا ٠ وعلى هذا النحو يظن المجنون ، والثرثار ، والصبى ، ومن على شاكلتهم ، أنهم يتحدثون بأمر حر صادر عن أذهانهم ، مع أنهم فى واقع الأمر لا يملكون القدرة التى يقفون بها فى وجه النزوع الذى يدفعهم الى الكلام ، بحيث ان التجربة ذاتها ، لا العقل وحده ، تدلنا بوضوح على أن الناس يظنون أنفسهم أحرارا لمجرد كونهم واعين بسلوكهم الخاص ، دون أن يعلموا شـيئا عن الأسباب المتحكمة فيهم ٠ كما أنها تدلنا على أن أوامر العقل ليست الا الشهوات ذاتها ، التى تختلف بالتالى باختلاف الحالة المزاجية للجسـم » ٠ (٤)

---

(٤) « الأخلاق Ethics » ، تذييل الباب الأول ، وكذلك الباب الثـالث ، نتيجة النظرية ٢ ٠

وفى موضع آخر يلجأ اسبينوزا الى تشبيه الحجر الطائر فى الهواء ، الذى لو كان لديه وعى ، لغدا على الثقة من أنه يتحرك بارادته الحرة ، نظرا الى جهله بالقوى التى حركته ٠

وعلى الرغم من أن المرء لا يكاد يجد ما هو أفضل من كلمات اسبينوزا السابقة ، ففى استطاعتنا أن نزيدها تأكيدا بالاشارة الى كثرة الأدلة التى أثبت بها علم النفس الحديث هذه النقطة ٠ فقد كانت نظرية اللاشعور موردا لا ينضب للأدلة المؤيدة للحتمية ٠ والواقع أن التحليل النفسى هو ، الى حد بعيد ، أسلوب لكشف الأسباب الخفية والدوافع المكبوتة التى تمارس تأثيرا فعالا فى سلوك الفرد حتى حينما لا يكون شاعرا بها على الاطلاق ٠ كذلك فان علم النفس جعل الشخص العادى ذاته يدرك فى الوقت الحالى مدى التأثير الخفى الملتوى الذى يمكن أن تمارسه الرغبة فى التبرير على تفكيرنا وسلوكنا ٠ ويعرف التبرير أحيانا بأنه البحث عن أسباب جيدة لأفعال رديئة — هى عادة أفعال انانية نخجل منها بحق ٠ ففى هذه العملية الذهنية التى نبرر بها تصرفاتنا ، نحاول أن نجعل سلوكنا مقبولا لنا بالاهتداء الى أسباب دفاعية لهذا السلوك ، نستطيع أن نقنع عقولنا بأنها هى الأسباب الحقيقية ٠ وقد نكون بالفعل جاهلين بدوافعنا ، أو قد نكون خادعين لأنفسنا فحسب ، غير أن علم النفس قد تمكن من كشف السبب الحقيقى لسلوكنا فى حالات تبلغ من الكثرة حدا يجعل عبارة اسبينوزا ، التى كانت تبدو فى عصره مذهلة ، تبدو اليوم أشبه ببديهية من بديهيات علم النفس ٠ فنظرا الى عدم رغبتنا فى أن نكون أمناء مع أنفسنا فيما يتعلق بالأمور القبيحة ، فاننا نسمى أفعالنا التى هى فى أساسها أنانية أفعالا «قابلة للتبرير» ٠ ونظرا الى جهلنا بالسبب الذى يجعلنا نسلك كما نسلك، فانا نسمى أنفسنا « أحرارا » ٠

تغير مفهوم «الارادة» : هناك مسألة أخيرة تؤدى بطريق غير مباشر الى دعم الموقف الحتمى ، على الرغم من أنها حقيقة تاريخية ، لا حجة فلسفية ٠ تلك هى الحقيقة القائلة ان هناك معنيين مختلفين للفظ « الارادة » ، فهناك أولا المعنى التقليدى ، المبنى على النظرة الى الذهن على أنه مجموعة من «الملكات» ٠ ونظرا الى أن علم النفس الحديث لم يعد ينظر الى الذهن على أنه مجموعة من الوسائط أو «الملكات» المستقلة ، كالعقل ، والارادة ، والخيال ، الخ ، فمن الواجب استبعاد هذا المعنى القديم للفظ « الارادة » اذا شئنا أن تكون مناقشاتنا حوله دقيقة ٠

أما المعنى الحالى للفظ فيعبر عن النظرية الوظيفية للذهن ، التى يقول بها علم النفس المعاصر ٠ فلم تعد الارادة تعد كيانا أو واسطة مستقلة ، بل ان عالم النفس يفضل الكلام عن « الفعل الارادى » الذى يراه وظيفة ترتبط بالكائن

العضوى الكامل • ففى استطاعة الفرد ، عن طريق عملية استبصار وتدبر ، أن يبعث التآزر فى رغباته والتكامل فى دوافعه ، فتكون نتيجة هذا التآزر ـ بعد التوفيق بين الرغبات المتعارضة ـ فعلا ، أو على الأقل قرارا يتحقق فى فعل • هذا الفعل يمكن أن يسمى « فعلا اراديا » ، ولكن من الواجب أن نضع نصب أعيننا تلك النظرة الوظيفية العضوية الى الذهن عندما نصف فعـلا كهذا بأنه ذو طابع ارادى •

ومن الواضح أن النظرة العتيقة الى الذهن من خلال مفهوم « الملكة » صلة وثيقـة بالموقف اللاحتمى • فمن السـهل القول بأن « الملـكة » المسـتقلة أو « الوسيط » المستقل متحرر من القوانين العلية ، ولكن من الصعب الادعاء بأن الكائن العضوى الكامل يؤدى وظائفه فى فراغ من اللا تحـدد • بل ان نفس تعريف الارادة ، فى ظل الرأى القديم ، بأنها « كيان مستقل » ، ينطوى عـلى حكم مسبق على الموضوع قبل أن تبدأ المناقشة • ولمـا لم يكن هناك تخصيص للطريقة التى تكون بها الارادة مسـتقلة ، فلا يكاد يكون من حقنـا أن نلوم اللاحتمى على تفسيره لهذا الاستقلال بأنه استقلال « على » • أما اليوم فقد انقلبت الآية : فلما كان النشاط الارادى يعد الآن جزءا لا يتجزأ من استجابتنا الكاملة للبيئة ، فانا لا نستطيع أن نلوم الحتمى على استخدامه هذه الحقيقة فى دعم مركزه هو • وهكذا يقدم الينا التاريخ الكامل للنزاع حـول حرية الارادة مثلا رائعا للعلاقات المتبادلة بين الفلسفة وبين المفاهيم العلمية الشائعة فى أى عصر • ويبدو أن للعلم اليوم من التأثير فى الفلسفة ما يفوق تأثيره فيها فى أى وقت مضى ، غير أن هذا ليس الا انعكاسا للتأثير الهائل للعلم فى جميع ميادين الفكر البشرى • والواقع أن الفلسـفة كانت دائما تستجيب للأفكار الجـديدة والايديولوجيات المتداولة حولها ، وحتى فى الحالات التى بدا فيها الفيلسوف منعزلا غاية ما يكون الانعزال فى برجه العـاجى ، فان « رياح الفكر » التى تهب عليه من الخارج كانت تؤثر حتما فى تفكيره • والحق أننا لا نكاد نجـد لذلك مثلا أفضل من النزاع الذى نحن بصدد مناقشته •

الدور الدائم الذى أسهم به كل رأى

المهام اللاحتمية : أيا كان الجانب الذى ننحاز اليه آخر الأمر فى الجـدال الدائر بين الحتمية واللاحتمية ، فينبغى أن نعلم أن كل رأى قد قام بدور هام فى تاريخ الفكر ، وذلك اذ حافظ على تداول أفكار هامة معينة • فلا شك مثـلا فى أن أعظم دور قام به مذهب اللاحتمية هو اعتقاده الراسخ بأننا نحن الذين نصنع مصيرنا بأيدينا ، جزئيا على الأقل ـ أى كما قال الشاعر :

أنـا سـيد مصـيرى
وربـان سـفينة نفسى

وقد يصف القدرى هذا القول بأنه وهم بحت ، كما أن من المؤكد أن أنصار مذهب الحتمية يصفونه بأنه نصف حقيقة فحسب · ومع ذلك فانه اعتقاد أنقذ أشخاصا لا حصر لهم من اليأس ، وربما من الانتحار · فاذا استطعت أن أومن، بوصفى لاحتميا ، بأن السيادة الكاملة لقوانين العلة والمعلول تتوقف فجأة عندما تصل الى مجال الحكم الشخصى والقرار الأخلاقى ، فانى أكون عندئذ محصنا ضد بعض من أسوأ ضربات الحياة · ففى استطاعة هذا الاعتقاد أن يزودنى بدرع داخلية يمكن أن تظل فيها نفسى أو شخصيتى المتكاملة (أى «الأناالباطن» ، كما تسميه احدى مدارس الفكر الملهم) فى سلام وهدوء مهما يحدث · وهكذا يتيح لى الايمان اللاحتمى الاحتفاظ بيقين راسخ بأننى حتى لو لم أستطع التحكم فى الظروف الخارجية ، فسيظل فى استطاعتى الا أدع هذه الظروف تسيطرعلى سيطرة كاملة · ذلك لأننى أستطيع أن أقاوم تحكمها فى ، وحتى عندما تبلغ الأمور أسوأ مداها ، فسيظل فى امكانى وضع ارادتى فى مقابل كل قوتها الهدامة ، متحديا اياها أن تفعل أقصى ما تستطيع ·

ولما كان قليل من اللاحتميين هم الذين يعترفون بأن هذا الايمان الأساسى بقدرة الفرد على الانتصار داخليا على الظروف الخارجية هو كل ماتستطيع هذه المدرسة أن تقدمه ، فأغلب الظن أنهم يتفقون جميعا على أن هذا هو أعظم نصيب تسهم به اللاحتمية · فمن الواضح أنها تتيح ملجأ يعصمنا من الهجوم ، نستطيع أن نحتمى به دائما عندما تبدو الحياة ثقيلة الوطأة علينا ، ويمكننا أن نستجمع فيه قوانا لمواجهة الحياة ثانية · وعلى ذلك فان اللاحتمية تقدم الينا الكثير ، وذلك اذا نظرنا الى الأمور بمنظار برجماتى · فاذا ما كنا نقدر وجهات النظر الأخلاقية المختلفة على أساس ما يمكنها الاسهام به فى السعادة البشرية، فمن المؤكد أن اللاحتمية تحتل عندئذ مكانة رفيعة فى القائمة · فهى مصدر الهام دائم لأولئك الذين يمكنهم الايمان بهذا الاعتقاد · بل ان أولئك الذين يخالفون هذا الايمان مضطرون الى الاعتراف بأن مذاهب قليلة أخرى هى التى تستطيع أن تفعل أكثر مما تفعله اللاحتمية لرفع الروح المعنوية للانسان ·

وعد الحتمية : أسهم الحتمى من جانبه بدور له قيمته الكبرى ، وهو يعدنا بمزايا أعظم فى المستقبل عندما تتحقق النتائج الكاملة للموقف الحتمى · فهو أولا قد فعل الكثير من أجل ربط الطبيعة البشرية ببقية العالم الطبيعى ، وقد ساعد ذلك على تحقيق حلم طالما طاف بمخيلة الفيلسوف والعالم ، وهوالوصول الى معرفة موحدة تماما ، تشمل تجربة الانسان بأسرها وتفسرها · وقد أسهم الحتمى بنصيب آخر ، هو تكوين صورة أكثر علمية وواقعية للانسان · ولقد كانت هذه الصورة ، جزئيا ، مخففة لغلواء الانسان ، بل كانت مخيبة لآماله ، اذ أنها أثبتت أن الانسان معتمد على بيئته فى حياته العقلية ، لا فى حياته المادية وحدها · ولكن هذه الصورة كانت مثيرة وملهمة الى حد أكبر ، اذ أنها توحى

بامكانات هائلة للسعادة البشرية اذا أمكننا أن نعرف كيف نسيطر على بيئتنا سيطرة أفضل • وهنا يكمن أعظم وعد تقدمه الينا الحتمية • فاذا كانت ذاتنا أو شخصيتنا ، كما يرى الفرض الحتمى ، حصيلة كل ما صادفناه ، وكان له تأثير فى الكائن العضوى المادى الذى ولدنا به ، فانه يترتب على ذلك أن يكون فى وسعنا (عن طريق التعليم وتحسين السلالات) أن ننتج كائنات بشرية قريبة من أعلى المستويات • ذلك لأننا اذا استطعنا تكييف الفرد بحيث يستجيب لأمور معينة ويتخذ قرارات خاصة ، فمن الواضح أننا نستطيع عندئذ أن نحقق سيطرة وفعالية اجتماعية أعظم ــ وبالتالى سعادة بشرية تفوق كل ما كنا نحلم به حتى اليوم •

ومن جهة أخرى فلو كان اللاحتمى على حق ، وكان فى استطاعة الانسان أن يتخذ قرارات غير مسببة على الاطلاق ، فعندئذ يكون التعليم والجهد الذى يبذل للتحكم فى البيئة الاجتماعية ، كما رأينا من قبل ، مضيعة للوقت الى حد بعيد • ولهذا السبب كان القائل بالحتمية يتهم خصمه بأنه أكثر قدرية من القدرى الصريح • ذلك لأنه اذا كان فى استطاعتنا فى أية لحظة أن ننكر تاريخنا الفردى بأسره ، ونسلك اعتباطا وكأننا قد ولدنا فجأة من جديد فى عالم لا علية فيه ، فمن الواضح عندئذ أننا لانملك أية سيطرة على السلوك البشرى • وان مجتمعا يتألف من ارادات غير متحددة أصلا بأى شىء لن يكون الا فوضى أخلاقية • بل ان العالم كما تصوره القدرية لينطوى على نظام يفوق ذلك الذى تصوره النظرة اللاحتمية الى الأمور •

المشكلة فى صلتها بالمثالية والطبيعية

اللاحتمية والمثالية : تبدو العلاقات بين الخلاف حول حرية الارادة وبين التقابل الأوسع بين المذهبين المثالى والطبيعى أوضح من أن تحتاج الى تحديد ، ذلك لأن المثالية واللاحتمية كانتا مرتبطتين طوال تاريخ الفلسفة الغربية ارتباطا بلغ من الوثوق حدا أصبح معه الحديث عن أحدهما ينطوى ضمنا على الحديث عن الآخر • فمعظم المثاليين ينظرون الى الحتمية على أنها فكرة لايمكن تصورها حتى لو كانت حتمية معتدلة كتلك التى يقدمها المذهب فى صورته المعاصرة • فاما أن يكون الانسان حرا فى حياته الذهنية والارادية ، واما أن يكون عبدا تقيده أغلال القدرية بالمسار الآلى لعالم متخبط • وفى رأى الذهن المثالى أن الاختيار بين هذين الطرفين أمر لا مفر منه ، فاما أن يكون الانسان حرا بحق واما أن يكون عبدا بالمعنى الكامل • أما صاحب المذهب الطبيعى فيرى ، على العكس من ذلك ، أنه لما كانت الطبيعة حدا أبعد وأقصى من الذهن ، ولما كانت الطبيعة البشرية جزءا لايتجزأ من النظام الطبيعى ، فيترتب على ذلك منطقيا أن قوانين النظام الطبيعى تسرى بالضرورى على الانسان • ولا يوجد ، من بين

القوانين والمبادىء التى تحكم الطبيعة ، ماهو أهم وأشد ضرورة من مبدأ العلية ·

والواقع أن الموقفين المتعارضين للمدرستين الميتافيزيقيتين الكبريين ازاء الحتمية يلزم منطقيا من مسلماتهما ومصادرتهما الخاصة · فبالنسبة الى المثالية ، التى تؤمن بأن الواقع روحى ، يكون من المنطقى الاعتقاد بأن أوجه نشاطنا الذهنى والارادى قد تكون عالية على القوانين التى تحكم العالم غير الذهنى أو خارجة عنها · وفضلا عن ذلك فاذا نظر الى الواقع على أنه قوة خلاقة من نوع ما ، فعندئذ يمكن أن ينظر الى مثل هذه القوانين (أى قوانين العلة والمعلول مثلا) على أنها مخلوقة لكى تسرى على العالم المادى على التخصيص · ومعنى ذلك أن تلك القوانين لا يقصد منها أن تسرى على الذهن وأوجه نشاطه · وهذا موقف أشبه ما يكون بموقف المشرع الذى يضع قوانين لا تنطبق عليه هو نفسه ·

الحتمية والمذهب الطبيعى : يوجه صاحب المذهب الطبيعى الى المثالى ، كعادته ، تهمة ارتكاب جريمتين عقليتين : وضع العربة قبل الحصان ، والاغراق فى التفكير القائم على التمنى · ففى رأى صاحب المذهب الطبيعى أن الأقرب الى المنطق بالتأكيد هو الاعتقاد بأن الذهنى قد انبثق من المادى ، وبأن القوانين العامة التى تحكم الأصل تحكم الفرع أيضا · فهنا يكشف المثالى عن ميله المعتاد الى جعل العالم مأمونا بالنسبة الى القيم بأى ثمن ، حتى لو كان معنى ذلك اغماض عينيه عن الوقائع وتجاهل النتائج الرئيسية للعلم · ويواصل صاحب المذهب الطبيعى كلامه قائلا ان من الواضح أن المذهب اللاحتمى ، الأثير لدى المثالى ، لا يهتم أساسا بالوقائع ، وانما يهمه تصوير العالم على أنه مشتل مصمم أحسن تصميم ، تستطيع فيه أعز قيم الانسان أن تنمو وتضمن ازدهارها الكامل · فينبغى أن يلاحظ مثلا أن الواقعة الفعليةالوحيدة التى يقدمها اللاحتمى تأييدا لموقفه هى الشعور بالحرية الذى نحس به عندما نتخذ قرارا · فاذا ما قارنا هذا الحدس الواحد بوقائع العلم التى لا حصر لها ، ولا سيما كشوف علم النفس ، لبدت هذه « الواقعة » اللاحتمية الوحيدة منعزلة ضعيفة التأثير الى حد بعيد · وينتهى صاحب المذهب الطبيعى من ذلك التساؤل : أيحق لنا أن نستغرب اذن حين نجد اللاحتمى يؤيد موقفه قبل كل شىء ، على أساس ما ينبغى أن يكون عليه الموقف فى عالم أخلاقى مرتكز حول القيم — أى على أساس ما يكون خيرا للانسان ؟

كلمة تلخيص : وهكذا يتحتم على مشكلة الحرية البشرية أن تنتهى كما تنتهى كل مشكلات الفلسفة : فلدينا اجابتان ممكنتان ، كل منهما منطقية مقنعة ، وكل منهما لها مزاياها العديدة ، وعلينا أن نختار بينهما · ولا مفر لنا عند القيام بهذا الاختيار من أن نتأثر بنظرتنا العامة الى العالم · ولكن ما الذى يتحكم فى نظرتنا هذه الى العالم ؟ للاجابة عن هذا السؤال ، ينبغى أن ندور فى

حلقة مفرغة : فاللاحتمى يقول ان اختيارنا لنظرتنا الى العالم اعتباطى ، اذ أن من الممكن القيـام به على أسس أخـلاقية وعقلية فى فراغ لا سببية فيه . أما الحتمى فيقول ان اختيارنا لنظرتنا الى الحياة هو أمر محدد لنا . وفى استطاعته أن يذكر عوامل متعددة تسهم فى هذا التحديد الأساسى : منها عوامل ذهنيـة (كالتعـليم والبيئة العقلية العـامة ، الخ) ، وعوامل مادية (كالصحة وتوازن الغدد) ، وعوامل اجتماعية أو اقتصادية (كالجماعة الاقتصادية التى نولـد فيها ، ومقدار الشعور بالاستقرار الذى يمكننا الوصول اليه ، الخ) . فنظرتنا الى العالم ، فى رأى الحتمى ، خاضعة لتحكم هذه العوامل الداخلية والخارجية مجتمعة ، مثلما أن مسار الشهاب يتحدد تبعا للقوى المؤثرة فيه .

وسوف نعود فى الفصل الأخير من هـذا الكتاب الى بحث هـذا الموضوع العلمى الشائق ، موضوع أصل تلك المواقف المتباينة من العـالم والتجـربة البشرية ، كالمثالية والطبيعية . ومع ذلك فلابد لنا ، قبل محاولة القيام بتحليل نهائى ، أن نواجه عدة مشكلات فلسفية رئيسية أخـرى ، بعضها يرتبط بعلم الأخلاق المعاصر ارتباطا وثيقا .

الفصل الخامس عشر

الأخلاق المعاصرة ومشكلاتها

كان المحور الرئيسى لتفكيرنا ، فى الفصول الثلاثة الخاصة بالأخلاق ، والتى ختمناها منذ قليل ، هو الأخلاق التقليدية أو الكلاسيكية • فالمصطلحات والمفاهيم والحجج قد توطدت كلها نتيجة لكثرة الاستعمال ــ فتلك هى الأدوات أو المقاييس التى ظل المفكرون الأخلاقيون يستخدمونها أجيالا عديدة ، بل ان كثيرا من المفاهيم والخلافات ترجع الى وقت سقراط وأفلاطون وأرسطو• والواقع أنه كان من المستحيل ، فى مدخل عام الى الفلسفة كهذا ، أن نتجنب هذه النزعة التقليدية فى التفكير الأخلاقى • ولقد كان من الممكن حتى عهد قريب القول بأنه لا يوجد فرع فى الفلسفة تم استطلاعه وكشف معالمه كالأخلاق ، ومن المؤكد أنه كان أقل الفروع تبشيرا بحدوث تطورات فى المستقبل • وهكذا كان يبدو وكأن مختلف المدارس فى ميدان الأخلاق قد حاربت بعضها بعضا حتى وصلت الى مرحلة توقف ــ أو على الأقل نفدت ذخيرتها ــ دون أن يلوح فى الأفق أى مصدر جديد لامدادها بالمزيد منها • وعلى الرغم من أن مبحث القيم أو نظريتها العامة قد تطور تطورا ملحوظا خلال العصور الحديثة ، مما أتاح أساسا نظريا أمتن للتأمل النظرى الأخلاقى ، فان الأمور فى ميدان الأخلاق ذاته بدت مستقرة تماما • وكل ما كان يمكن أن يقال فى صف كل وجهة نظر كان قد قيل مرات متعددة على ألسنة الأجيال المتعاقبة من أنصار وجهة النظر هذه • وهكذا كان الملاحظ الذى يقوم باستعراض للأخلاق فى مجموعها خلال العقد الأول أو العقدين الأولين من هذا القرن ، خليقا بأن يكون فى ذهنه انطباعا بأن هذا ميدان فكرى ساكن نسبيا •

ومع ذلك ففى خلال ربع القرن الأخير أو نحو ذلك ، تجددت حيوية الأخلاق على نحو ملحوظ • فقد توقف الى حد بعيد ذلك التسكع القديم الهادىء فى الدروب المطروقة للتفكير الأخلاقى ، وعاد هذا الفرع من الفلسفة فى الوقت الحالى الى النشاط على نحو لا يقل عن نشاط أى فرع آخر فى هذا الميدان • ولسنا نستطيع أن نحدد بدقة سبب يقظة الأخلاق من حالة الركود هذه ، ومن الجائز أن عوامل متعددة قد تضافرت لتحقيق ذلك • وحين يستعرض المرء المؤلفات التى نشرت فى هذا الموضوع خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ، يبدو له أن هناك عاملين كان لهما تأثير خاص : أحدهما كان تأثيره تراكميا

بطيئا ، على حين أن الآخر كان انقلابيا مفاجئا • وبين هذين العاملين أتيح للمفكرين المعنيين بالنظرية الأخلاقية أن يقضوا فى الآونة الأخيرة وقتا مليئا بالحيوية ، وتفجرت خلافات جديدة فى أرض الأخلاق بكثرة مثيرة •

هذان العاملان الرئيسيان اللذان أثرا فى الأخلاق المعاصرة هما : (١) نمو العلوم الاجتماعية ، ولاسيما علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا • (٢) والتجريبية المنطقية • ولو رجعنا بأنظارنا عدة عشرات من السنين ، لوجدنا أن العامل الأول من هذين كان هو الأهم ، أما بالنسبة الى السنوات القلائل الأخيرة فقد كانت التجريبية المنطقية هى الأهم • وعلى أية حال فقد كان تأثير هذين العاملين معا من الأهمية بحيث أدى الى تغيير كبير فى ميدان الأخلاق بأسره • ومن سوء الحظ أن الخلاف الذى أثارته التجريبية المنطقية يحتدم الآن بشدة ، وما زال الغبار كثيفا الى حد لا نستطيع معه أن نذكر الى أين تتجه المعركة • ومن ثم فان أى عرض نحاول تقديمه قد يغدو بعد سنوات قلائل متخلفا عن ركب الزمان ، ويقدم الى الطلاب صورة مزيفة عن حدث هام فى تاريخ الأخلاق، ولذا يبدو أن من الأفضل التركيز على التأثير الأوضح بكثير ، الذى مارسته العلوم الاجتماعية على الأخلاق المعاصرة•وعلى حين أن كثيرا من المشكلات التى أثارتها العلوم الاجتماعية لم يبت فيها بعد ، من وجهة النظر الأخلاقية ، فان هذه المشكلات قد أصبحت الآن مبوبة ومعروضة بقدر من الدقة يتيح تقديم عرض متوازن لها • لذلك فسوف نكرس ما لدينا من حيز محدود لهذه المشكلات •

الأخلاق والعلوم الاجتماعية

كان من المحتم ، بمجرد أن وصلت العلوم الاجتماعية الى مكانتها العقلية الراهنة ، أن يكون لها تأثير فى التفكير الأخلاقى • فعلى عكس الفكرة السائدة بين الناس ، والقائلة ان الفلاسفة (وضمنهم فلاسفة الأخلاق) ، يسكنون أبراجا عاجية لا تربطها بالعالم الخارجى للحياة اليومية البشرية أدنى صلة ، نجد أن التفلسف النظرى فى الأخلاق كان دائما وثيق الارتباط بالتفكير النظرى والممارسة العملية المتعلقين بالميدان الاجتماعى المحيط به • بل لقد كان هذا التفلسف عادة مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاطار الاجتماعى المباشر الذى يوجد فيه، ولو كان فى التفكير النظرى الأخلاقى ضعف عام واحد ، فما ذلك الا اتجاهه الى أن يكون مجرد تبرير غير ظاهر أو «بطانة» عقلية صنعت بحيث يمكن أن تبنى عليها العادات الأخلاقية الرسمية أو المعترف بها فى مجتمع معين وعصر معين• وبالاختصار فقد كانت الأخلاق ، على وجه العموم ، محلية أو اقليمية • ولم تكن معظم المذاهب الأخلاقية «شاملة» أو «أزلية» أو «مطلقة» أو «مثالية»

كما تزعم عادة ، وانما كانت نسبية تبعا للحضارة والعصر التاريخى اللذين ظهرت فيهما • وفضلا عن ذلك كان الكثير منها ينتسب بوضوح الى الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الفيلسوف ، أو التى ارتبط بها دون وعى •

ولو كان علينا أن نلخص التأثير العام للعلوم الاجتماعية فى الأخلاق ، لكان من الانصاف أن نصفه بأنه زيادة اتجاه الدقة والعمق ، ونقص فى الاتجاه المضاد ، وهو اتجاه الاقليمية أو المحلية • هذه الدقة والعمق هى فى الواقع مزيد من الوعى الذاتى والموضوعية ، أى الادراك المتزايد بأن الأخلاق تتعرض دائما للخطر الذى وصفناه من قبل ، وهو أن تغدو مجرد أساس نظرى للقواعد الأخلاقية المعمول بها فى العصر الراهن • ومعنى ذلك أن المفكرين الأخلاقيين يبذلون جهدا مطردا لعبور مجالات المناخ الحضارى وتجاوز حدود القواعد الأخلاقية السائدة محليا ، من أجل الوصول الى الأسس الحقيقية للحكم الأخلاقى • وقد أصبحنا الآن أقوى شعورا مما كنا فى أى وقت مضى بضرورة (وصعوبة) تحديد أساس نظام أخلاقى شامل بحق ، بدلا من ذلك الذى ينطبق على المدنية الغربية وحدها ، ويلائم المسيحيين دون غيرهم •

الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأخلاق : من الجائز أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هى التى كان لها أكبر الأثر فى هذا الصدد • ولقد أشرنا فى فصل سابق الى أن العالم الأنثروبولوجى لم يكن أول من اهتدى الى أن العادات البشرية والمعايير الأخلاقية تتنوع الى حد بعيد فى شتى أرجاء العالم • ومع ذلك فقد كان هو أول من أماط اللثام عن كثير من الأسس الأيديولوجية التى تبرر هذه التنوعات • فقد كشفت لنا الأنثروبولوجيا عن مدى الاختلاف الجذرى الذى يوجد بين بعض هذه الأيديولوجيات ، بحيث لا يكون من المبالغة أن نقول ان أفراد جماعة حضارية معينة لا يعيشون فى نفس العالم الذى يعيش فيه أفراد جماعة أخرى • فاذا قارنا مثلا بين فكرة حيوية الطبيعة ، وهى الفكرة التى تضفى على الأشياء والقوى المادية عقلا وارادة ، وبين النظرة العلمية التى تحرص على استبعاد هذه الأرواح من العالم المادى ، لتبين لنا ان القائل بحيوية الطبيعة والعالم لايتكلمان لغة واحدة بأى معنى حقيقى لهذا اللفظ • ويستنتج علماء الانثروبولوجيا من ذلك أن من العبث لذلك أن نتوقع من الطرفين أن يتكلما لغة أخلاقية واحدة ، ذلك لأن من حقنا أن نتساءل : أليس من الممكن ، بل من المرجح ، أن يكون عالما القيم اللذان يعيش فيهما القائل بحيوية الطبيعة والعالم متباينين بقدر ما تتباين نظرتاهما الى العالم الطبيعى ؟

ولقد أخذت تتزايد على الدوام ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر صعوبة مسايرة الأخلاق التقليدية — التى كانت تلتزم عادة بالبحث عن مذهب واحد ، ثابت على مر الزمان ، للقيم — للنتائج النسبية الواضحة التى

ترتبت على الكشوف الأنثروبولوجية • فكلما ازدادت الوقائع الأنثروبولوجية تراكما ، أصبحت مهمة تفسير ذلك التنوع الهائل للمعايير الأخلاقية على أساس مفهوم واحد للخير أصعب الى حد يبعث على اليأس ، حتى ظهر بوضوح فى أوائل هذا القرن أن من الضرورى النظر الى المشكلة بأسرها من زاوية جديدة • وكان السؤال الذى يتعين البحث عن اجابة له هو فى أساسه : هل يمكن أن تبنى الأخلاق ، أو أية نظرية فى القيمة ، على العلم ــ ولا سيما العلم الطبيعى . أم أن عالم القيم مجال لا يستطيع المنهج العلمى أن يغزوه أو أن يسهم فيه بأى نصيب مفيد ؟ وبالاختصار ، فهل تكون تقويمات الانسان وأحكامه المعيارية عالما متميزا تماما ، لا صلة له ببقية تجربته ؟

والواقع أن الموقف الذى أصبح يواجهه المفكرون الأخلاقيون كان شبيها بذلك الذى واجهه الدين منذ ظهور العلم ، ولا سيما منذ فترة النمو الهائل للمعرفة العلمية خلال الأعوام المائة الأخيرة • فقد اضطر المفكرون الدينيون ــ وبخاصة أولئك الذين كانوا مسئولين عن اتخاذ القرارات العقيدية ــ الى الاختيار بين أمرين : فهل ينبغى عليهم أن يظلوا يتقبلون هذه المعرفة الجديدة بمجرد الاعلان عنها ، والتوفيق بينها وبين العقيدة الدينية على نحو ما ، حتى ولو كان ذلك مقابل تخفيف هذه العقيدة الى حد تصبح معه أوجه الشبه بينها وبين المذهب المسيحى كما عرفته الأجيال السابقة ضئيلة للغاية ؟ أم أن من واجبهم ، على العكس من ذلك ، أن يتمسكوا بموقف الدين ويتجاهلوا الكشف العلمى ، بل يفندوه ؟ الواقع أن هذا الاختيار كان عسيرا بحق • وفى أمريكا سلكت الجماعات البروتستانتية المتحررة الطريق الأول ، والجماعات المتمسكة بالعقيدة الأساسية Fundamentalists الطريق الثانى ، غير أن ثمن كل اختيار كان باهظا الى حد يصعب معه أحيانا على من يتأمل الامور من الخارج أن يقرر أيهما كان يؤدى الى خسارة فى الهيبة والنزاهة العقلية أكبر مما يؤدى اليه الآخر •

وهكذا الحال فى التفكير الأخلاقى فى القرن الحالى : فهل يجب على الأخلاق ونظرية القيم أن تبذل جهدا مستمرا للانتفاع من المعرفة العملية ، ولا سيما الانثروبولوجيا وعلم النفس ؟ أم أن عليها أن تتجاهل العلم على أساس انه لا صلة له بمشكلتى «الخير» و «الحق» ؟ ان أهم انقسام رئيسى فى الأخلاق المعاصرة هو ذلك الذى يترتب على الاجابات المتعارضة عن هذا السؤال العظيم الأهمية • وعلى حين أن فى علم الأخلاق المعاصر بالطبع مدارس متعددة ، كما كانت الحال فى الماضى ، فان هذه المدارس فى عمومها تتبلور حول هذين القطبين الرئيسيين للتفكير الأخلاقى • ولو استطعنا أن نكون صورة واضحة عن هذا الاستقطاب الأساسى ، لأمكننا تبديد كثير من الغموض والنزاع الناشب فى هذا الميدان •

« مغالطة المذهب الطبيعى »

يمكن القول بأن ج · ا · مور ، الفيلسوف الانجليزى الذى أسهم بالكثير فى فروع متعددة من الفلسفة المعاصرة ، هو المفكر الذى يرجع اليه الفضل أكثر من غيره فى ايضاح معالم هذا الخلاف · ففى كتابه «مبادىء علم الأخلاق Principa Ethica » ، الذى هو دون شك الكتاب الذى أثار أكبر قدر من المناقشات فى علم الأخلاق الحديث ، يعرض الرأى القائل ان القيم الكامنة أو الباطنة تتميز بأنها (١) فريدة على نحو مطلق (٢) وغير قابلة للتعريف ، (٣) وتدرك بالحدس · ثم اتهم المفكرين الذين لا يقبلون هذه القيم على أنها فريدة غير قابلة للتعريف ومعروفة بالحدس « بمغالطة المذهب الطبيعى Naturalistic fallacy ولقد ظل تأكيد هذه « المغالطة » ونفيها ، طوال عشرات متعددة من السنين فى الآونة الأخيرة ، هو المحور الذى تدور حوله الخلافات فى علم الأخلاق ، بحيث ان فهم هذه المغالطة يعد مدخلا معقولا الى فهم الأخلاق المعاصرة ·

طبيعة القيمة الكامنة : استخدمنا فى عدة مواضع من الفصول السابقة اللفظ المنطقى « فريدا فى نوعه » للتعبير عن شىء يكون فئة قائمة بذاتها ، أعنى شيئا لا يندرج تحت هذه الفئة أو تلك ، ولا يمكن بأى حال تصنيفه تحت باب آخر · ويرى الموقف الأخلاقى الذى نبحثه الآن ــ والذى يمثله « مور » ، أن أوضح مثال لما هو « فريد فى نوعه » يوجد فى عالم القيم · فهذه النظرية ، فى صميمها ، تقول ان «القيمة» أو «الخيرية» فريدة بمعنى الكلمة ، فهى ليست اسما آخر لشىء غيرها ، « كاللذة » أو « «السعادة» · و «الخير» (حتى لو لم يؤخذ بمعنى شامل) متميز تماما عن كل ما يمكننا معرفته عداه · ونحن لا نسمى الأشياء «خيرة» لأنها تتصف بصفات معينة يمكن أن توجد أيضا فى أشياء مفتقرة الى الخيرية ــ أى ان الخيرية ليست مجموع صفات طبيعية أو وصفية ، وليس ثمة وسيلة لاستخلاص الخيرية من صفات طبيعية بالتجريد أو التخليص · وهكذا نصل الى أول تعبير محدد المعالم عن مغالطة المذهب الطبيعى ، التى سنعرفها بألفاظ مور ذاتها : « مغالطة المذهب الطبيعى هى القول بأن الخير لا يعنى الا فكرة بسيطة أو معقدة يمكن تعريفها على أساس صفات طبيعية » · (١)

ولقد كانت فكرة مغالطة المذهب الطبيعى ترتبط عادة بالاعتقاد بأن هناك انقساما ثنائيا دائما بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، أى بين الواقع

---

(١) مبادىء علم الأخلاق Principa Ethica

والقيمة ، والمعيارى والوصفى • (٢) ويرى مور وأتباعه من خصوم المذهب الطبيعى أن هــذه المغالطة تنشأ كلما حاولنا عبور الهوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وبخاصة اذا حاولنا ان نستخلص الأخير من الأول • والمثل المألوف لهذه المحاولة هو القول بأن اللذة خير لأن كل النــاس يسعون اليها ، وبذلك نستمد القيمة من الواقع فى هذه الحالة • أما خصم المذهب الطبيعى ، أو الحدسى ، فيتســاءل دائما ، كلما ســمع استدلالا كهذا : « ما شأن هــذا بالموضوع ؟ هل يصبح الشىء خيرا لمجرد كون الناس يرغبون فيه — وفى هذه الحالة ، كم يجب أن يكون عدد هؤلاء الناس؟ وماهى النسبة المئوية من الجنس البشرى التى ينبغى أن تتفق فى رغباتها قبل أن تصبح هذه الرغبات خيرا — أم أن من الممكن أن تعد رغبة شخص واحد ، مهماتكن مضادة للمجتمع ، خيرا؟» •

لقد اقتبسنا من قبل سؤال اسبينوزا المشهور فى هذه النقطة : هل نرغب فى الأشياء لأنها خير فى ذاتها ، أم أننا نقتصر على تمجيد رغباتنا وتبريرها اذ نسمى موضوعها «خيرا» ؟ لقد انحــاز اسبينوزا الى الرأى الثــانى ، كما فعل معاصره الانجليزى « توماس هوبز » ، الذى كتب يقول : « ان الانسان يسمى « خيرا » كل ما هو موضوع لشهوته أو لرغبته » • وقد اتفقت معظم أشكال المذهب الطبيعى فى الأخلاق مع مفكرى القــرن السابع عشر هذين • غير أن الحدسيين من أمثال مور يختارون الرأى الأول على نحو قاطع • فالخيريةكامنة فى بعض الموضوعات والمواقف ، مثلما أناللون الأصفر كامن فى أشياءمعينة• وفى استطاعتنا أن نمضى فى التشبيه أبعد من ذلك : فكما أن اللون ، من حيث هو تجربة ، يستحيل تعريفه ، ولا يمكن أن يعرف الا بالمواجهة المباشرة لأشياء ملونة ، فكذلك لا تعرف القيمة أو الخيرية الا بالحدس ، عن طريق كشفها فى الموضوعات والمواقف • فمن المستحيل الاستدلال عليها أو المناقشة حولها • فالخيرية كامنة ، واذا كان هناك فرد معين يعجز عن ادراكها فلابد أن نفترض أن هناك عمى أخلاقيا مثلما أن هناك عمى للألوان •

ولعل « دافيد هيــوم » كان أول من أدرك أن المفــكرين الأخــلاقيين كثيرا ما يتحولون من الواقع الى القيمة — أى مما هو كائن الى ما ينبغى أن يكون — فىمرحلة معينة من مناقشتهم ، وأن معظم أنصارهم كانوا يقبلون هذا التحول

---

(٢) انظر البحث الرابع الذى كتبه « فرانكينا W. F. Frankena » بعنوان « مغالطة المذهب الطبيعى The Naturalistic Fallacy » ، والذى نشر أصلا فى مجلة Mind ، المجلد ٤٨ (١٩٣٩) ، وقد أعيد طبعه فى كتاب « قراءات فى النظرية الأخــلاقية Reading in Ethical Theory » الذى جمعــه « ســيلارز وهوسبرز Sellars & Hospers » • ويعد هــذا البحث أفضل عرض وأفضل تفنيد عثرت عليه لمغالطة المذهب الطبيعى •

بسهولة دون نقد • والواقع أن تعليق هيوم على هذا الموضوع جدير بأن يقتبس بأكمله :

« لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أضيف الى هذه الاستدلالات ملاحظة ربما تبين أن لها بعض الأهمية • ففى كل مذهب أخلاقى صادفته من قبل ، لاحظت دائما أن الكاتب يمضى بعض الوقت فى الطريق المألوف للاستدلال ، ويثبت وجود الله ، أو يقوم بملاحظات عن أمور البشر ، ولكنى أندهش اذ أجد فجأة ، بدلا من الروابط المعتادة للقضايا ، وهى « يكون » أو « لا يكون » ، أن كل القضايا ترتبط بألفاظ « ينبغى » أو « لا ينبغى » • هذا التغير لا يمكن ادراكه ، ولكن له مع ذلك أهمية كبرى • ذلك لأنه لما كان لفظ « ينبغى » و « لا ينبغى » هذا يعبر عن علاقة جديدة أو تأكيد جديد معين ، فمن الضرورى أن يلاحظ ويفسر ، وفى الوقت ذاته فمن الضرورى تقديم سبب لما يبدو أمرا لا يتصور على الاطلاق ، وهو كيفية استنباط هذه العلاقة من غيرها من العلاقات التى تختلف عنها كل الاختلاف • ولكن لما كان الكتاب لا يحتاطون على هذا النحو عادة ، فسوف أوصى القراء بذلك وأنا على ثقة أن قدرا بسيطا من التنبه الى هذا الأمر كفيل بهدم جميع المذاهب الفجة فى الأخلاق ، وجعلنا ندرك أن تمييز الرذيلة من الفضيلة لا يبنى فقط على علاقات الأشياء ، ولا يدرك بالعقل » • (٣)

وبعبارة اكثر ايجازا ، فان هيوم يقول اننا لا نستطيع استخلاص نتائج أخلاقية من مقدمات غير أخلاقية • ويمضى الحدسيون أبعد من ذلك بكثير ، فيؤكدون أننا لا نستطيع تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس مفاهيم غير أخلاقية ، ذلك لأن عالم الأخلاق أو القيمة منفصل تماما عن العالم غير الأخلاقى ولا يمكن أن يرد اليه ، ما دامت الكيفيات الأخلاقية مختلفة فى النوع كل الاختلاف عن الكيفيات غير الأخلاقية •

وهناك قائمة طويلة للأشياء التى ينكر الحدسيون أن القيمة يمكن أن ترد اليها على التخصيص ، ولكن من المفيد أن نذكر بعضها ، اذ أن من المحتمل أن يكون القارىء نفسه قد قام بعملية رد كهذه ، ولذا يحسن به أن يتنبه الى ما فعل • ولا شك أن ايراد قائمة « الرد » هذه سوف يقتضى الكلام عن كثير

---

(٣) دراسة فى الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature
الكتاب الثالث ، الجزء الثانى ، القسم الأول •

من المدارس المتنافسة فى التفكير الأخلاقى ، ولكن لما كنا قد ناقشنا من قبل عدة مدارس من هذه ، فسوف يكون عرضنا لهذه المدارس موجزا ٠

القيمة ليست عملية طبيعية : ينكر المذهب الحدسى ، كما هو واضح ، امكان ارجاع القيمة الى عملية طبيعية أو ما يترتب عليها ٠ ومن ثم فهو يرفض الأخلاق التطورية ، التى ترى أن القيمة هى آخر الأمر كل ما يعين على البقاء أو يحقق مصلحة النوع ٠

بل ان الحدسيين يأبون أن يدرجوا صفات بشرية رفيعة ، كالتعاون والتعاطف (التى يعتقد بعض التطوريين ، ومنهم داروين ، انها نواتج للانتقاء الطبيعى) ، ضمن القيم التى يعترفون بها اذا كان اساس قبولها هو انها تساعد البشر ٠ وليس معنى ذلك أن مفكرا مثل مور ينكر أن التعاطف والتعاون من ضمن القيم ، وانما هو ينكر أن تكون هاتان خيرا لأن لهما قيمة تفيد فى حفظ النوع ، أو لأنهما تخففان من مصاعب الحياة البشرية ، أو لأنهما تستتبعان نتائج طيبة ٠ ولنقل مرة أخرى ان هذه الصفات كامنة ـ أى أنها خير لأنهاخير، لا لأى سبب يعد وسيلة لشىء آخر ٠

كذلك يرفض الموقف الحدسى بشدة الرأى القائل ان العمليات الاجتماعية ، المتميزة عن عملية بيولوجية كالتطور ، تتحكم على أى نحو فى تحديد القيم ٠ وهو يهاجم بوجه خاص النظريتين الأكثر شيوعا من بين النظريات القائلة بالعملية الاجتماعية ، وهما الماركسية والبرجماتية ، فالمذهبالماركسى مثلا يرى أن القيم الرئيسية فى أى مجتمع هى الى حد بعيد تعبير عن مصالح الطبقة ذات السيطرة الاجتماعية والاقتصادية على هذا المجتمع ٠ ولذا لم تكن هناك قيم شاملة ، ولا سيما فى ميدان الأخلاق ٠ ولا يمكن أن يكون هناك الا « أخلاق بورجوازية » (وهو تعبير أثير لدى الماركسيين) ، أو « أخلاق رأسمالية » ، أو « قيم جماعية عمالية » ٠ وهذا يؤدى الى جعل القيم نسبية تماما ، وتصبح النظرية الحدسية القائلة بقيم كامنة تدركها كل الأذهان ممتنعة تماما ٠ فأقصى ما يمكن أن تكونه الأخلاق هو أن تكون مشتركة بين كل أفراد الطبقة الواحدة فحسب ، وهم الذين يشتركون أيضا فى نفس المصالح الاقتصادية والسياسية٠

القيمة لا تتوقف على الموافقة : ويعارض الموقف الحدسى بنفس القوةنظريات القيمة المتعددة التى تحاول التوحيد بين التقويم وبين الموافقة أو الاستحسان ٠ هذه الآراء المرفوضة تتفق مع موقف اسبينوزا وهوبز فى القول بأن تسمية الشىء « خيرا » لا تعنى الا أننا (بوصفنا أفرادا أو مجتمعا) نوافق على هذا الشىء ، ونجده « باعثا للذة » أو « مرغوبا » فيه أو « مرضيا » أو ما شاكل ذلك ٠ ويرى الحدسى أن هذه الآراء المبنية على فكرة الموافقة أو الاقرار تكشف

عن ماهية « مغالطة المذهب الطبيعى » ذاتها ، ما دام من الواضح أنها تجعل ما هو كائن ، أى ما يرغب فيه ، مساويا لما ينبغى أن يكون ، أى لما يطلب الينا أى مذهب أخلاقى أن نسعى اليه ٠

ولعل أعنف نقد يوجهه الحدسى الى النظريات التى تبنى القيمة على الموافقة، هو أن هذه النظريات ، آخر الأمر ، تجعل القيمة ذاتية وشخصية تماما ، وبذلك تسمح بحالة تقترب من الفوضى الأخلاقية ، ذلك لأن من الواضح أن هذه النظريات تسمح لى بالموافقة على شىء ترفضه أنت ٠ ولكن اذا لم يكن «الخير» يعنى الا الموافقة ، فلابد أنك ستصادف مواقف يوصف فيها الشىء الواحد بأنه «خير» و «شر» ــ مما يجعل هذين اللفظين خلوا من المعنى فى نظر أى مذهب شامل للقيم ٠ ويرى الحدسى أن مانحتاج اليه هو معيار عام أو شامل للقيمة ، ولكن الاختلاف الواضح بين الناس حول ما ينبغى الموافقة عليه يجعل نظريات الموافقة مستحيلة ٠ وحتى لو اشترطنا موافقة المجتمع أو الجماعة فسيظل هناك الاختلافات بين الجماعات الاجتماعية،وبذا لا نقترب من المعيار العام أكثر كثيرا مما كنا عندما اتخذنا من موافقة الفرد مقياسا لنا ٠

القيمة لا تتوقف على الله أو الحقيقة الشاملة : لابد أن يكون القارىء قد أدرك الآن أن المذهب الحدسى الأخلاقى يرتبط ارتباطا وثيقا بمذهب كانت فى الأخلاق المطلقة ، وكذلك بالمذاهب المثالية عامة (وربما بمذهب الألوهية المفارقة) ٠ لذا قد يكون مما يدعو الى الدهشة أن يعلم القارىء أن الحدسى ، الى جانب رفضه أية محاولة لبناء القيم على الطبيعة المادية أو الطبيعة البشرية، يحمل أيضا على الجهود التى تبذل لبناء القيمة على أى نوع من النظام الميتافيزيقى (كما تفعل المثالية) أو حتى وضعها فى اطار لاهوتى (كما يفعل رجل الدين) ٠ وهو يحمل بوجه خاص على الرأى المميز لمذهب الألوهية ، والقائل ان «الخير» أو «الحق» يتحددان بارادة الله أو مشيئته ٠ وعلى الرغم من أن الحدسى عادة لايتوسع كثيرا فى هذه المسألة ، فان تعاليم معظم أفراد هذه المدرسة تنطوى على القول بأن الله يقر أشياء معينة لأنها خير فى ذاتها ، مستقلة عن الطبيعة الالهية ٠ فخيريتها سابقة للألوهية ، والله يمجد القيم ويسعى الى تحقيقها لنفس السبب الذى نفعل نحن من أجله ذلك : أى لأنها كامنة ولا ترد الى أى شىء أكثر أساسية منها ٠ وليس الله هو الذى يصنع هذه القيم الكامنة ، وانما هو يستجيب لها استجابة الرضا فحسب ، مثلما أفعل أنا وأنت ، ولا يمكن أن يؤدى أى فعل للارادة الالهية الى تغيير خيريتها ٠

والأمر كذلك بالنسبة الى العلاقة بين «الخير» وبين «الواقع» Real كما يتصور على أساس ميتافيزيقى ٠ فالقيم لا تكون فى نظر الحدسى «خيرا» لأنها تندمج فى العقل المطلق أو الكلى ، وانما هى مستقلة واقعية فى ذاتها ٠

واذا لم يكن هناك بد من بيان العلاقة بينهما ، فلنقل انها تساعد على تحديد طابع « الواقع الشامل » ، لا العكس كما يعتقد معظم الميتافيزيقيين ٠

كيف تعرف القيم ؟ هذا التأكيد المستمر لاستحالة ارجاع القيم الكامنة الى أى شىء ، طبيعيا كان أم فوق الطبيعى ، فيما عدا الطابع الفريد لهذه القيم ذاتها ، يؤدى بنا الى هذه المشكلة الابستمولوجية : كيف يمكن معرفة هذه القيم ؟ أو بعبارة أعم ، كيف يمكن معرفة أى شىء يكون فريدا تماما فى نوعه ، بحيث لا تنطبق عليه الألفاظ المنسوبة الى بقية تجربتنا؟ ولو كانت القيم فريدة بحيث لا تلائمها الألفاظ الوصفية التى تستخدم عادة فى تصنيف تجاربنا ، فما الذي يمكننا أن نقوله عن هذه القيم ، دون أن يكون من قبيل الخزعبلات الصوفية ؟ وكيف نستطيع تبادل المعلومات المتعلقة بها ، وكيف نربطها ببقية عناصر تجربتنا الشخصية ؟ أو نتساءل ، من وجهة النظر الابستمولوجية : أليس اى رأى مثل رأى مور هذا موازيا للتجربة الصوفية لله ، وهى التجربة التى لا توصف ولا تعبر عنها الألفاظ ؟

الواقع أن المفكرين الذين يتخذون هذا الموقف لا يصفونه بأنه مذهب صوفى ، ولكنهم فى الوقت ذاته لا يتهربون من الوقائع الابستمولوجية ٠ فهم يعترفون بأن ما هو فريد لا يمكن أن يعرف الا بالادراك الحدسى المباشر ٠ فهذه المعرفة مباشرة بالضرورة ، لا مقالية أو لغوية discursive ٠ وقد استخدمنا من قبل التشبيه الأثير لدى مور ، وهو تجربة ادراك اللون : « فالأصفر » ليس شيئا يمكن وصفه أو معرفته بعملية استدلالية ، وانما هو يعرف مباشرة بالمواجهة ، أو لايعرف على الاطلاق ٠ وهكذا الحال فى «الخيرية» فاذا لم نعرفها مباشرة كلما واجهنا مواقف وموضوعات معينة ، فلن نعرفها على الاطلاق ٠ وليس فى وسع أحد أن يقنعنا أو يجادلنا لكى يجعلنا نعترف بالخيرية ، اذ اننا لو كنا ندركها فلن نحتاج الى استدلال ، اما لو لم نكن ندركها فلن يكون للاستدلال جدوى ٠ (٤)

المذهب الحدسي والالزام

يذكر القارىء أن هناك مشكلتين كبريين تحتلان فى البحث النظرى للأخلاق مكانة رئيسية ، وتتساويان فى أهميتهما وتعقيدهما ٠ هاتان المشكلتان تتعلقان

---

(٤) اكد الحدسيون الأقدم عهدا وجود « حاسة خلقية » يفترض انها لا تقل تخصصا عن حاسة الشم ، وليست اقل منها يقينا ٠ ومع ذلك ، فلما كان علم النفس الحديث لا يعلم شيئا عن اية حاسة متخصصة كهذه ، فان الحدسيين فى الوقت الحالى قلما يقولون بوجودها ٠ ولذا فان لفظ « الحاسة الخلقية » الذى يشيع استخدامه بينهم ، لا ينبغى أن يؤخذ بمعناه الفنى المتخصص اكثر مما يجب ٠

بطبيعة الخير ومصدر الالزام . وأغلب الظن انه لم يكن هناك مفر ، بعد أن شاع الاعتراف بالنظرية الحدسية فى الخير ، من أن تظهر نظرية موازية لها فى الالزام . ولقد كان أشهر المدافعين عن هذه النظرية مفكر انجليزى آخر ، هو . أ . برتشارد H. A. Prichard . فقد نشر منذ سنوات طوال ، فى عام ١٩١٢ ، مقالا من أكثر مقالات الأخلاق الحديثة اثارة للجدل تحت عنوان مشوق هو «هل ترتكز الفلسفة الأخلاقية على خطأ؟» (٥) ويبدأ برتشارد بالاعتراف بفردانية الخير ، بنفس لهجة « مور » القاطعة ، ولكنه بعد ذلك ينكر أن يكون الخير هو العامل الوحيد فى الأخلاق ، أو أن يكون من الممكن استخلاص الواجب أو الالزام من الخير . فكما ينكر الحدسيون امكان استخلاص « ما هو خير » « مما هو موجود » ، فكذلك ينكر برتشارد بدوره امكان استخلاص الواجب من الخير . وكذلك لا يمكن استخلاص الالزام من أى شىء آخر : فهو بدوره غير قابل للرد ، مستقل بذاته ، فريد فى نوعه .

والواقع أننا نبدأ فى ادراك مدى التغيير الجذرى الذى يمثله موقف برتشارد عندما نتريث لحظة ونتأمل كيف أننا نبث بانتظام فى نفوس الصغار من أفراد مجتمعنا الفكرة القائلة انه ينبغى أو لا ينبغى لهم أن يفعلوا أشياء معينة ، لأن هذه الأفعال (١) تساعد الآخرين أو تضرهم (٢) تجعل الآخرين سعداء أو تعساء ، (٣) تجعلهم هم انفسهم سعداء أو تعساء (٤) تؤدى الى استحسان المجتمع أو استهجانه ، (٥) تنطوى على اطاعة أو عصيان لأوامر الله . بل ان الأمر المطلق ذاته عند « كانت » ، وان يكن قريب الشبه ما نحن بصدده الى حد بعيد ، يبدو أقل تطرفا لأن « كانت » قد أوضح بعد ذلك أن خرق الأمر « افعل واجبك لأنه واجبك » ينطوى على تناقض منطقى ، كما رأينا فى الفصل الثالث عشر . بل ان برتشارد يخالف التراث على نحو أكثر تطرفا عندما ينكر أن الالتزام بأداء فعل يتوقف على خيرية شىء متضمن فى الفعل ـ كاطاعة القانون مثلا . فالفعل يكون خيرا لأنه يؤدى بوصفه واجبا ؛ أى أن سبب أداء الفعل هو الذى يمكن أن يجعله خيرا ، لا نتائجه .

كذلك تعتمد نظرية الالزام هذه على احساس بالالزام يتصف بأنه مباشر ، غير متوقف على العقل ، هو الذى يكشف لنا عن واجبنا . فاذا كنا واعين لكل الوقائع فى موقف معين ، فعندئذ ندرك الالزام ادراكا كاملا مباشرا . ويشبه برتشارد هذا الفهم بفهم العلاقات الرياضية ، ويرى أن الموقفين يتضمنان ادراكا لحقائق واضحة بذاتها . وكما يقول هو ذاته فى المثل الذى يضربه ، فاذا لم

---

(٥) نشرت أصلا فى مجلة Mind، السلسلة الجديدة ، المجلد ٢١ ، ولكن أعيد نشرها الآن على نطاق واسع فى كتاب « سيلارز وهوسبرز Sellars & Hospers » المذكور من قبل .

نكن واثقين أننا أتينا بالحل الصحيح لمسألة رياضية ، فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نحلها مرة أخرى • فليس فى استطاعتنا أن نلجأ الى مصدر خارج عن الرياضيات لكى نتأكد منــه • وهكذا الحال فى المواقف الأخلاقيـة المتعلقـة بالواجب : فاذا لم نكن واثقين من أن هناك واجبا ، فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعيد حل المسألة الأخلاقية ــ أى أن نعيد النظر فى الوقائع الأخلاقية •

ولا يستطيع برتشارد أن ينكر أن هناك أشخاصا يجدون صعوبة فى ادراك الالتزامات ، مثلما أن هناك أشخاصا يجدون أن من العسير عليهم فهم العلاقات الرياضية • ولكن ، مثلما أننا عندما ندرك العلاقة آخر الأمر فى الرياضيات ، نعجب كيف غابت عنا من قبل ، فاننا عندما ندرك الالزام فى النهاية قد نعجب كيف فاتنا من قبل ــ وكيف لا يزال يوجد من يعجزون عن رؤيته • وفى كلتا الحالتين تصبح الحقيقة مطلقة واضحة بذاتها ، كما تصبح مكتفية بذاتها من حيث ان أى شىء من خارج الموقف لا يلزم لجعلها صحيحة •

المذهب الحدسى والعلوم الاجتماعية : من الواضح أن هذه المواقف الحدسية تمثل رد فعل على العلم الاجتماعى ، وذلك على الأقل بالنسبة الى ما قد يكون لهذا العلم من تأثير فى مجال الأخلاق • ومن الواضح أيضا أنها تشكل رد فعل مماثل لرد فعل المتمسكين بأساسيات الدين (Religious fundamentalist) على العلم الجيولوجى والبيولوجى ــ أعنى أن رد فعلها هــو الدحض والتفنيد • فالمذهب الحدسى فى الأخلاق هو فى أساسه رفض للتعامل مع العلوم الاجتماعية، بانكار امكان وجود أية صلة لعــلم النفس وعــلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية والتاريخ بالأخــلاق • وهكذا فان الحدسى ، اذ يرفض أن يدع الأخلاق « تتلوث » بمثــل هــذه المؤثرات ، يحفظ « للخــير » و «الواجب» نقاءهما • أما كونه يجعلهما عقيمين نتيجة لموقفه هذا أم لا ، فتلك مسألة ما زالت موضوع مناقشة فى الأوساط الأخلاقية • فمن الواضح اذن أن الموقف الحدسى مضاد للنسبية ، وعلى الرغم من أن أنصاره يتجنبون عادة ادراج أنفسهم ضمن القائلين بمذهب المطلق ، فان خصومهم يجــدون من اليسير أن يصفوهم بهذا الوصف •

خصوم المذهب الحدسى : على الرغم من أن المذهب الحدسى قــد انتقد من مصادر متعددة ، فلا جدال فى أن أعنف معارضة له جاءت من تلك المدارس التى تحاول بالفعل أن تتلاقى مع العــلوم الاجتماعية الدائمة التوســع ، عن طريق استيعاب كشوفها ومواجهة نتائجها • ومن الواضح أن مثل هذه المدارس تعمل فى جو عقلى مختلف تماما عن ذلك الذى يتنفس فيه الحدسيون • ويمكن القول باختصار ان هذه الفئة التى تعارض المذهب الحدسى تجمع بينها حقيقة واحدة • فكلها تنكر أن تكون « مغالطة المذهب الطبيعى » المزعومة مغــالطة بالفعل ، وتؤكد بدلا من ذلك أن القضايا الأخلاقية لا يمكن فقط أن تستمد من العــالم

الواقعى للطبيعة المادية والطبيعة البشرية ، بل ينبغى أن تستمد من هذا العالم اذا شئنا أن يكون للأخلاق أى معنى أو أى مجال • وبالاختصار ، فهى تنكر امكان القيام بالتفكير الأخلاقى فى فراغ ثم تحويله الى عالم الأمور البشرية • وهـذا يعنى أن هـذه المدارس المؤمنة بالمذهب الطبيعى تفنـد صراحة الفـكرة الأساسية فى المذهب الحدسى ، وهى فكرة الاستقلال الذاتى للقيم ، وفردانيتها ، واستحالة ردها الى غيرها •

ولكن من سوء الحظ أن هذه المدارس ، بعد أن اتحدت فى معارضتها للمذهب الحدسى ، قد سلكت طرقا متشعبة الى حد بعيد • وهذا يزيد من صعوبة تقديمها الى القارىء ، بل يجعله مستحيلا فى حدود كتاب كهذا • فلا بد من صفحات كثيرة لتقديم عرض معقول للمدارس الرئيسية التى تؤمن بالمذهب الطبيعى فى الأخلاق ، أما اذا شئنا تقديم عرض شامل لها ، فسوف نحتاج الى فصول كاملة• ذلك لأن كل مدرسة تبذل جهودها الخاصـة لاسـتخلاص القيمة من الواقع ، و «الخير» من «الموجود» • وكثير من هـذه المحاولات بارعة ، بل ان بعضها رائع ــ وكلها تقريبا معقدة عسيرة ، ولابد من الاعتراف بأن أيا منها (أو حتى كلها مجتمعة) لم تفلح فى تحويل الكثير من خصوم المذهب الطبيعى فى الأخلاق الى هذا المذهب •

والأجدر بنـا ، بدلا من أن نبعث الاضـطراب فى ذهن القـارىء بتقـديم موجزات لابد أن تكون سريعة غير وافية لمدارس المذهب الطبيعى هـذه ، أن نلخص بعض الصعوبات التى تعترض أى مفـكر لديه احساس بالمسـئولية ، يحاول ادماج الأخلاق فى العلوم الطبيعية • هذه الصعوبات هى نفسها بالطبع التى تقنع معظم الحدسيين بأن الأخلاق لا يمكن أن تستمد من العلم أو حتى أن ترتبط به ، وتدفعهم الى اتخاذ موقفهم المتطرف • وهـذه كذلك هى المشكلات التى تؤدى الىظهور رد فعل ثالث ممكن ، يتخذ علىطريقته الخاصة موقفا لايقل تطرفا من موقف المذهب الحدسى ــ هذا الاتجاه الثالث هو مذهب الشك الأخلاقى الذى ينكر امكان قيام أية نظرية صحيحة فى القيمة ، أو امكان الاهتداء الى أى أساس منطقى للالزام • ويرى الشكاك أن القيم كلهـا بلا اسـتثناء ، ليست نسبية فحسب ، بل هى فردية وشخصية بالمعنى الدقيق ، وهى أيضا اعتباطية فى نهاية الأمر ، اذ أنها ترتد الى حكم أو اختيار لا عقلى ، وقديكون لاشعوريا•

المواقف الثلاثة الممكنة : وهكذا فاننا عندما ندرس الأخلاق المعاصرة والعلوم الاجتماعية فى مجموعها ، نجد أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية ممكنة ازاء هـذه العلوم ومعرفتها المتراكمة ؛ ففى الطرفين القصيين نجد المذهب الحدسى ومذهب الشـك : كليهما ينـكر أننـا نستطيع استخلاص القيمة والالزام من الواقـع الاجتماعى أو الانثروبولوجى أو النفسى ، ولكن بينما أحدهما يعود الى الادراك

الحدسى للحقائق الأخلاقية الفريدة الواضحة بذاتها ، فان الآخر يظل يؤكد أن هـذا مذهب يائس ، صـوفى ، غيبى فى أساسـه ، وأن المبررات التى يرتكز عليها أضعف حتى من تلك التى يبرر بها المذهب الطبيعى جهوده للتخلص من النزعة الذاتية والاعتباطية عن طريق اسـتخلاص « القيمـة » من « الواقع » و « الالزام » من « العادات الاجتماعية » • وهكذا فان الشكاك ينظر الى المذهب الطبيعى والمذهب الحدسى معا على أنهما غير صحيحين ، وينكر امكان كشف أية معرفة أخلاقية • أما صاحب المذهب الطبيعى ، فهو اذ يرفض ما يرى أنه نزعة يأس فى أحد الموقفين ، واتجاه انهزامى فى الموقف الآخـر ، يواصل مهمتـه العسيرة التى كثيرا ما تكون مثبطة للهمم ــ مهمـة استخلاص القيم من عالم الطبيعة المـادية والطبيعة البشرية ، واثقا أنه سيتمكن بمضى الوقت من بنـاء مذاهب فى القيمة على أسس من النظم مشـابهة لمذهب المعرفة التى نستطيع الآن بناءها على هذه الأسس •

الصعوبات التى تواجه الأخلاق المعاصرة

فلننتقل الآن الى الصعوبات التى لا مفر العلم الاجتماعى من أن يثقل بهـا كاهل الأخلاق المعاصرة ، وهى صـعوبات تؤدى بأحـد الأطراف الى التراجع الصوفى ، وبالآخر الى الانهزام الشكى ، وبالثالث الى الاصرار العنيد • ولقـد تكررت اشارتنا من قبل الى النتائج النسبية التى يبدو أنهـا تتولد حتما عن التراكم الهائل للبيانات والوقائع الأنثروبولوجية التى أصبحت الآن فى متناول أيدينا ، بحيث لا نحتاج الآن الى أن نضيف الكثير الى ما قلناه فى هذا الموضوع ذلك لأن التنوعات فى المعايير البشرية ونظم القيم تبدو فى نظر علماء الأنثروبولوجيا لا نهائية العدد ، ولا جدال فى أنه يندر أن نجد مشتغلا فى هـذا الميدان يؤمن بوجود عناصر مطلقة فى الأخلاق والقيم ، مستقلة عن اطارها الحضارى • ويرى علماء الأنثروبولوجيا عادة أن أقصى ما يمكننا أن نفعله هو أن نكتشـف قيما مشتركة محدودة مصدرها وجـود عنصر أساسى مشـترك لا يرد الى غيره فى الطبيعة البشرية ، وهو عنصر لا يمكن أن تقضى عليـه الاختلافات الحضـارية ومن ثم فان هؤلاء العلماء الاجتماعيين يبدون أحيانا استعدادهم للاعتراف على حذر بامكان وجود مشاعر اجتماعية مشتركة بين الناس جميعا ، تسمح بوضع اطار أخلاقى عام غير محـدد المعـالم ، ومع ذلك ينبغى أن يلاحظ أن علمـاء الأنثروبولوجيا ينظرون الى هذا الاطار على أنه شىء لو أمكن أن يتحقق ، لما كان مستمدا الا من الطبيعة البشرية • وهكذا فانهم يقدمون بذلك عـونا لأصحاب المذهب الطبيعى فى الأخلاق ، لا للحدسيين ، اذ أن امكان استخلاص الأخلاق من الطبيعة البشرية على هذا النحو ينطوى ، كما هو واضح ، على « مغالطة » المذهب الطبيعى ••

على أن أهم الصعوبات المؤدية الى الشك تأتى اليوم من جانب علم الاجتماع وعلم النفس ، لا من جانب الانثروبولوجيا • فهذا الأخير قد خلق اشكالات للمفكرين الأخلاقيين فى القرن التاسع عشر ، اما فى هذا القرن فان علم النفس وعلم الاجتماع هما اللذان يسببان اشكالات أصعب للمفكرين النظريين فى ميدان الأخلاق • والواقع أن هذين العلمين الاجتماعيين بعينهما يتضافران أساسا على ايجاد عقبة كأداء أمام الأخلاق المنهجية والبحث العقلى فى النظم الأخلاقية • هذه العقبة هى اقتناع كل علماء النفس ، ومعظم علماء الاجتماع ــ وهو اقتناع تؤيده أدلة دائمة التزايد ــ بأن الانسان حيوان لا عقلى يفتقر سلوكه ، حتى فى الحالات التى يبدو فيها أخلاقيا ومراعيا للقيم تماما ، الى أى منطق أو تعقل • ويضيف عالم الاجتماع الى هذا الاقتناع أدلته على أن الانسان هو الى حد بعيد نتاج للتكيف الاجتماعى ، الذى يكون فى كثير من الأحيان فعالا الى درجة تؤدى الى تشويه الأحكام الأخلاقية الى حد يغدو فيه أى ادعاء بأن هذه الأحكام موضوعية أو صحيحة ادعاء يثير السخرية • (٦) ومع ذلك فلنستمع الى مايقوله ثلاثة من رواد العلوم الاجتماعية ، كان لتأثيرهم معا دور كبير فى اعطاء علمهم طابعه المعاصر •

علم الاجتماع ونزعة الشك فى الأخلاق : هناك اثنان من علماء الاجتماع اشتهرا بوجه خاص بوصفهما متحدثين باسم نزعة الشك الأخلاقية ، وعلى حين أن بعض زملائهما يعدون وجهة نظرهما متطرفة ، فليس ثمة شك فى أنها كانت قوية التأثير • ففى أوائل هذا القرن ، وضع العالم الأمريكى وليام جراهام سمنر نظريته فى العادات الشعبية Folkways ، التى أرجعت الأحكام الأخلاقية الى مظاهر لا عقلية فى أساسها ، لقوى اجتماعية هى ذاتها غير عقلية • ويعنى « سمنر » بتعبير folkways العادات الشائعة فى أية جماعة اجتماعية وهذه قد تتفاوت ما بين وضع أزرار لا فائدة منها فى أكمام سترة الرجال ، الى الحظر القانونى لزواج المحارم • هذه العادات مستقلة عن أفكارنا عنها ، ولا تسير حسب قواعد معقولة ، وهى لا تتفق الا مع المزاج أو الموقف العام لزمانها ومكانها الخاص (٧) ولها ما يمكن أن يعد حياة خاصة بها : ذلك لأن «سمنر» يرى أنها تولد ، ويتقدم بها العمر ، وتموت ولا يمكن أن تؤثر فيها بوضوح الا قوى قليلة (منها التعليم) •

---

(٦) اننى مدين لكتاب « النظرية الأخلاقية المعاصرة Contemporary Ethical Theory » من تأليف ت• أ• هل T. E. Hill بعض هذه الأفكار المتعلقة بمصادر نزعة الشك الأخلاقية • وتتضمن الفصول الأولى لهذا الكتاب تلخيصا ممتازا لهذه المؤثرات •

(٧) أنظر : « هيل » ، المرجع السابق ، ص ٥٠ •

وعندما يعتقد أفراد مجتمع معين أن هذه العادات تسهم فى تقدم المجتمع ، فقد يسمونها « سننا Mores » (وهو اللفظ الذى اشتقت منه كلمة الأخلاق فى اللغات الأوروبية) ، غير أن هذه السنن ذاتها ليست أخلاقية بمعنى كونها عقلية وموضوعية • ذلك لأنها لا تتولد عن مثل عليا ، وانما عن قوى اجتماعية خارجية • وليس ما تعده تقويمات أخلاقية سوى تعبيرات عن عادات اجتماعية بالغة الأثر ، أو تبريرات لها ، وهى عادات نألفها الى حد انها تبدو لنا اكثر من مجرد عادات ، وتصبح لها بسهولة مكانة القوانين الأخلاقية المطلقة ، والأوامر الالهية » ، وماشابه ذلك • ويسدد «سمنر» ضربة أخيرة الى ادعاءات المعقولية والموضوعية والشمول من جانب المذاهب الأخلاقية ، فيؤكد أن الفلسفة والأخلاق النظرية تستمدان معا من العادات الشعبية • فليس فى وسعهما أن تفلتا من الحدود التى يفرضها عليهما أصلهما ، اكثر مما يستطيع الانسان أن يحمل نفسه من أربطة حذائه • بل ان العالم الاجتماعى ذاته ليس أكثر تحررا من هذا القيد ، فهو بدوره خاضع لتلك الحدود التى تفرضها العادات الشعبية لعصره وحضارته •

وبالاختصار ، فان المفكر الأخلاقى ، حتى عندما يحاول بناء مذهبه على أسس من العلم ، فهو لايعبر الا عنرغبة عندما يصوغ نظرية ايجابية فى القيمة (وهذا الحكم يصبح أكثر انطباقا عليه عندما يتجاهل هذا الأساس العلمى كما يفعل المذهب الحدسى) • والأرجح من ذلك بكثير أنه انما يبرر الأخلاق السائدة أو المعترف بها فى عصره • ولما كانت هذه الأخلاق مهما كان من سموها ، لاتعدو أن تكون تعبيرا عن السنن الاجتماعية أو العادات الشعبية ذات الوجهةالاجتماعية فان أرفع المذاهب الأخلاقية الشاملة وأكثرها معقولية انما هو فى أساسه خدعة وقور ، من حيث انه يدعى لنفسه ما لا يمكن على الاطلاق أن يكونه أى مذهب عقلى بحكم طبيعة الوقائع الاجتماعية ذاتها •

وهناك عالم أشهر فى أوساط علم الاجتماع الدولية ، هو العالم الايطالى المعاصر « فلفريدو باريتو » ، الذى ربما كان كتابه المؤلف من أربعة مجلدات : « الذهن والمجتمع » أقوى المؤلفات تأثيرا من بين كل ما نشر فى هذا الميدان فى القرن الحالى • وهناك حقيقة تهم الفلاسفة والمناطقة بوجه خاص ، هى أن باريتو قد تأثر بقوة بالتجريبية المنطقية – ولعل كتابه أفضل مثال لتفكير عالم اجتماعى يدور فى اطار ذلك الموقف الابستمولوجى الذى عرضناه فى الفصل الحادى عشر • فهو يشترط أن تكون جميع النظريات والعبارات قابلة للتحقيق فى التجربة ، وكثيرا ما يقول عندما يناقش النظريات الأخلاقية الكلاسيكية : « من المستحيل تصور الطريقة التى يمكن بها تحقيق قضية من هذا النوع فى التجربة » • وهكذا فان قدرا كبيرا من شكه فى الأخلاق والبحث النظرى الاجتماعى يتسم بطابع التجريبية المنطقية ، لا بطابع علم الاجتماع كما هى الحال عند «سمنر» •

ومن الممكن التعبير عن بعض أفكار باريتو الرئيسية تعبيرا مركزا فى فقرة أو اثنتين • فهو يرى أن تركيب المجتمع ينطوى على عنصرين رئيسيين ، كليهما لا منطقى ولا عقلى • فهناك أولا البواقى residues الأكثر أساسية : وتلك هى المقاصد المتأصلة التى تكمن من وراء جميع أفعالنا ، والتى يعد الكثير منها غريزيا ، هذه المقاصد تظل ثابتة نسبيا فى الفرد ، وان كان من الممكن أن يطرأ عليها تغير تدريجى خلال فترة من الزمن • وهناك عناصر أخرى أقل أساسية ، ولكنها أكثر وعيا من الأولى ، هى المشتقات derivations وتعد هذه تعبيرا صريحا عن البواقى ، ويتألف معظمها من الحجج التى نستخدمها فى الدفاع عن هذه البواقى الكامنة أو فى تبريرها • وليس للمشتقات ، شأنها شأن جميع التبريرات ، أو الأسباب التى نأتى بها لتبرير ما نريد القيام به (أو ماقمنا به فعلا) ، الا قيمة منطقية ضئيلة ، أو ليست لها قيمة على الاطلاق • ويصف باريتو معظمها بأنها براهين لفظية ، ان لم تكن سفسطات فارغة •

وتعد معظم أحكامنا الأخلاقية (من أمثال : « هذا خير » و « ذاك شر ») مشتقات ـ أى تبريرات للرغبات ، تتفاوت درجة أحكامها • وهى بوصفها مشتقات ، ليس لها تأثير كبير فى البواقى التى تزينها أو تبررها ، فليس للمثل العليا الأخلاقية الا تأثير ضئيل فى المجتمع أو الفرد ، وان كانت قد ترغمه على بذل جهد كبير لكى يضفى على سلوكه مظهر الاتفاق مع الأخلاق المعترف بها • ولا يتردد باريتو فى وصف معظم النظريات والأحكام الأخلاقية بأنها ضرب من النفاق ، على الرغم من أنه لا يدعى أن هذا يكون فى العادة نفاقا شعوريا •

وأخيرا يبدو باريتو قريبا كل القرب من كارل ماركس عندما يصف الطريقة التى يسهل بها على النظريات الأخلاقية أن تخدم مصالح الطبقة الحاكمة التى تسعى الى الاحتفاظ بالسلطة واستغلالها • فهو يرى أن نسبة كبيرة من النظريات الأخلاقية التقليدية قد وضعت لهذا الغرض بالذات • ولما كانت الأحكام الأخلاقية تعبيرا عن رغباتنا ومصالحنا الأساسية ، فليس من المستغرب أن تكشف هذه الأحكام فى كثير من الأحيان عن العاطفة أكثر من المنطق ، وعن التبرير أكثر من العقل • كذلك فانه لما كانت المعايير الأخلاقية لجماعة أو طبقة تعبر كذلك عن مصالح الجماعة ورغباتها ، فمن المحتم ان تكون هذه المعايير كذلك بعيدة كل البعد عن الطابع المنطقى أو الموضوعى ، مهما تكن الصورة المنطقية المزعومة التى تتخذها •

لذلك فليس لنا أن ندهش اذ نجد باريتو يمتدح ماكيافيللى ، الذى كان يسعى على الدوام الى وصف أفعال الشر على ما هى عليه بالفعل ، لا كما ادعوا أو ظنوا أنها عليه • وليس لنا أن ندهش من أن باريتو يبدو لبعض الناس ساخرا بالقيم ، ولا سيما اذا كان هؤلاء الناس أنفسهم يتصفون بأى قدر من الحساسية

العقلية • ولكن سواء أكان عالم الاجتماع الايطالى هذا ساخرا بالقيم ، أم كان شخصا واقعيا فحسب ، فمن المؤكد أنه كان مصدرا هاما من مصادر نزعة الشك الأخلاقية المعاصرة •

علم النفس ونزعة الشك الأخلاقية : هنـاك علماء نفس كثيرون ، ومدارس كثيرة في علم النفس ، أسهموا جميعا فى بث روح الشك الفعلى فى امكان قيام أى مذهب أخلاقى صحيح ، ولكن من المؤكد أن فرويد وحركة التحليل النفسى التى كان هو مؤسسها كان لهما الدور الأكبر فى هذا الصـدد • بل انه ليس من المبالغة أن نقول انه حتى لو لم تكن توجد مصـادر أخـرى فى ميدان علم النفس عملت على تغذية هذا الشك ، فان تأثير فرويد كان فى ذاته كافيا لاحداث هذه النتيجة ذاتها تقريبا ، ولجعل أكثر المفكرين النظريين الأخلاقيين ثقة يتساءل عما اذا كان يضيع وقته سدى عندما يحاول بناء الأخلاق على أساس عقلى •

ولقـد أصبحت نظرية فرويد فى حياة الانسـان العقليـة معروفة الآن الى حد يكفينا معه أن نقدم موجزا بسيطا لهـا فحسب • فهو يرى أن ما نسميه بالوعى أو الشعور ، أى العقل الواعى ، ليس الا جزءا من الحياة النفسية الكاملة لدى كل فـرد • فهنـاك الذهن اللاشـعورى ، الذى هو أكبر بكثـير فى مضمونه ، وأقوى أثرا بكثير فى تحديد سلوكنا • هذا الطابق السفلى ، الملىء بالأوحال ، الذى يقوم عليـه بنيـاننا الذهنى ، هو مقر الغرائز وشتى أنواع الرغبات ، والذكريات التى كبتت على نحو أشد من أن يسمح لها بدخول مجال الوعى • ويحتوى هذا اللاشعور على ثلاثة عناصر أو قوى لا يفعل الذهن الواعى شيئا سوى تلبية أوامرها • بل ان الوعى ليس الا جهازا آليا بلا ارادة خاصة به ، فهو مجرد واجهة أو متحدث بلسان « الثلاثة الكبار » الذين يعملون من وراء الســتار(٨) •

هؤلاء القادرون على كل شىء هم الـ : هى id ، والأنا ego والأنا الأعلى superego • « فالهى » لها مطالب لا تشبع ، وهى أنانية ولا أخلاقية تماما ، والكلمة الوحيدة التى تعرفها هى « « أريد » ، وهى تجسد كل الرغبات العمياء والشهوات المحرمة • وفى مقابل هذه نجد الأنا الأعلى ، الذى نسمى مظهره الواعى باسم «الضمير» وينظر فرويد الى الأنا الأعلى على أنه

(٨) أنظر مقالة هوسبرز : « حرية الارادة والتحليل النفسى Free-Will and Psychoanalysis » التى أعيد طبعها فى الكتاب المذكور من قبل لسيلارز وهوسبرز • وقد استعرت تعبير « الثلاثة الكبار » من هوسبرز ، كذلك فان الأمثلة التى أوردها للسلوك الاضطرارى جيدة بوجه خاص ، وهى تجعل قراءة مقاله شائقة بحق •

صوت المجتمع في صيغته العـامة ، وبخاصة كما يتمثل فى العصور التى نذكرها عن الآباء والمعلمين الذين بذلوا جهودا كبيرة لكى يهذبونا فى سنوات عمرنا الأولى • هذا الأنا الأعلى مستبد ، ومتمسك بما يجب أن يكون ، وهو يفرض علينا ، بطريقته الخاصة ، مطالب لا تقل عن تلك التى تفرضها « الهى » • فهو يعارض اليا مطالب « الهى » ، وخاصة أقوى مطالبها وأكثرها الحاحا ، كتلك المتعلقة بالأشباع الجنسى الذى لا تقيده حدود • أما الأنا فهو الوسيط الأعظم • فهو يسعى الى اتخاذ موقف وسط بين القوتين الطاغيتين ، الرغبة والضمير • ولو قلنـا ان هذه المهمة عسيرة ، لكان فى هذا تخفيف كبير لحقيقة الموقف • ففى بعض الأحيـان يصل الى الوعى من هذه الحرب الدائرة ومن محاولة التوفيق الاضطرارية قدر يكفينا لندرك مدى شدتها ، ولكن الذى يحدث فى معظم الأحيان هو أن المعركة تدور من وراء أبواب تظل موصدة باحكام بتأثير ما يسميه فرويد « بالرقيب » وهو عنصر رابع فى حياتنا النفسية المضطربة • فالرقيب لا يسمح بدخول الوعى الا لتلك الرغبات (وللقوى المضادة التى تكبتها) التى لاتستثير سخط معاييرنا الأخلاقية • غير أن هذه مجموعة منسقة مختارة من الرغبات أما الجزء الأكبر من الرغبات فهو أكثر اباحية ، ولا أخلاقية ، وأنانية ، وقسوة ، من أن يسمح له الرقيب بالمرور ، ولكن تأثيرها مع ذلك يظل قائما •

واهم نقطة أتى بهـا فرويد فيما يتعلق بنزعة الشك الأخلاقية هى أن سلوكنا الواعى ، العقلى ، الأخلاقى ، يتحكم فيه اللاشعور و«الثلاثة الكبار» المتصارعون فيه • ولما كانت هذه القوى كلها لا عقلية ولا أخلاقية تماما ، فكيف يمكن الا يكون سلوكنا لا عقليا ، غير متأثر بالأحكام الأخلاقية ؟ ذلك لأن الأنا الاعلى ذاته ، الذى يبدو أخلاقيا ، لا يقل عماء عن « الهى » ، لأنه لا بد أن يعبر عن مضمونه المتراكم من التحريمات والتهديدات والعقوبات الأبوية ، ومظاهر الاستهجان والنواهى الاجتماعية ، والتحذيرات الدينية ، وما شابهها — وكلها أمور لا عقلية وتعسفية • وفضلا عن ذلك فمن الممكن أن يكون الأنا الأعلى قاسيا جبارا الى حد لا يتصور ، فيعذب الشخص الذى عصى أوامره عن طريق « عقدة ذنب » ، أو « عصاب قلق » أو غيرها من العقوبات التى تدوم الى الأبد ، والتى احكم وضعها بحيث تجعل السعادة مستحيلة •

يرى علمـاء النفس أن أفكارنا « العقليـة » المؤدية الى حـكم أخـلاقى « موضوعى » ، أو الى وضع مذهب أخلاقى ، ليست الا واجهة تخفى القوى الحقيقية التى تحركنا — أعنى الرغبات اللاشعورية ، وأجهزة الدفاع وأساليب التوفيق والحلول الوسطى • فنحن نخدع لأن الأنا يبـدو عقليـا ، غير أن هذا راجع الى أن الرقيب الدائم اليقظة لا يسمح الا للجوانب الأفضل للحياة النفسية بأن تظهر على عتبة الوعى • والواقع أن أكثر الناس معقولية وأخلاقية يظلون فى أساسهم مجرد دمى تحركها قوى عمياء بدأنا بالجهد نعترف بوجودها •

وعلى حين أن التحليل النفسى ، بوصفه ضربا من ضروب العلاج ، قد حقق أعظم نتائجه فى الحالات التى تعمل فيها قوى لا عقلية واضحة ـ كحالات الحصر والمخاوف (الفوبيا) والمرض العقلى ـ فان المحللين يؤكدون أن الأفراد الأسوياء المتكيفين تكيفا سليما ، تحركهم نفس الدوافع اللا شعورية التى تحرك الأشخاص العصابيين • وكل ما فى الأمر أن ذلك الشخص الذى نسميه سويا هو شخص كان من حسن حظه أن مداولات « الثلاثة الكبار » فيه أقرب الى المتوسط أو الى ما يقره المجتمع أو الى النمط الفعال للسلوك من الشخص العصابى • غير أن هذه مجرد مصادفة سعيدة ، وليست دليلا على مزيد من المعقولية أو الأخلاقية من جانبه •

وينتهى فرويد ، فيما يتعلق بأحكامنا التقويمية الصريحة ، الى نتائج مشابهة لتلك التى انتهى اليها « باريتو » : فليست الأحكام الا تعبيرات عن ضميرنا ، الذى لا يمكن الاعتماد عليه بوصفه مرشدا للسعادة البشرية أكثر مما يمكن الاعتماد على الرغبة ، لسبب بسيط هو أن جذور الضمير لا تقل انفعالية ولا معقولية عن رغباتنا ذاتها • ومن هنا فان أحكام الناس التقويمية هى على أحسن الفروض ، مجرد « محاولات يدعم بها الناس أوهامهم بالحجج والمناقشات » (٨) حسب تعبير فرويد ذاته • وهو يعترف بأن الأخلاق انما هى دفاع المدنية ضد العدوان ، ولكنه يؤكد أن الأخلاق « يمكن أن تسبب من الشقاء قدر ما يسببه العدوان نفسه » (١٠) وبالاختصار فان الأخلاق ، من حيث انها مصدر للسعادة البشرية ، « ليس لديها ما تقدمه هنا فيما عدا الرضا النرجسى الذى يرجع الى اعتقاد المرء بأنه أفضل من الآخرين » • (١١) أى أن اعتقاد الانسان بأن من الممكن توجيه السلوك البشرى والتحكم فيه بالأخلاق العقلية ليس الا واحدا من أوهامه الكبرى •

أين نحن اذن ؟ يمكن القول أننا حتى لو أقللنا من قدر أفكار « سمنر » و « باريتو » و « فرويد » على أساس أنها أنصاف حقائق مبالغ فيها ، فان النصف الباقى يظل يشكل كتلة هائلة تعترض مباشرة طريق التفكير الأخلاقى المعاصر • وهكذا نستطيع أن ندرك الآن السبب الذى جعل بعض المفكرين يتراجعون الى اتخاذ الموقف الحدسى ، وهم يهتفون : « مغالطة المذهب الطبيعى ! •• » وكأنها سبة • كذلك نستطيع أن ندرك السبب الذى جعل غيرهم ينسحبون الى نزعة الشك وهم يصيحون : « لا أمل ! لا أمل ! »••ولكن قد يكون من العسير أن ندرك ما الذى يدعو صاحب المذهب الطبيعى فى الأخلاق

---

(٩) « المدنية ومتاعبها Civilization and its Discontents
(١٠) المرجع نفسه •
(١١) نفس الموضع •

الى أن يغرق فى خضم تلك المجموعة الهائلة من المعطيات الاجتماعية النفسية محاولا ايجاد أساس سليم لأحكام القيم ٠

ولو سألنا أصحاب المذهب الطبيعى الأخلاقى هؤلاء ، الذين هم حقا أناس يتصفون بقوة العزيمة ، عن هذا الموضوع ، لكان ردهم : « أين هو الشيء الآخر الذى نستطيع أن نجد فيه أساسا متينا لنظريتنا فى القيم ؟ وأن نستطيع أن نأمل فى ايجاد مكان لها ، بعد رفض المذهب فوق الطبيعى القائل بأن للقيم أساسا سماويا ، والرأى الحدسى القائل انها فريدة فى نوعها ، واضحة بذاتها ، لا ترتبط بالطبيعة أو بالتجربة البشرية بأسرها ؟ من الواضح أن الطبيعة (وضمنها الانسان ذاته) هى المصدر الوحيد الباقى ٠ ولما كانت معرفتنا بالطبيعة تأتى من العلم ، وأفضل معرفة لنا بالطبيعة البشرية تأتى من العلم الاجتماعى ، فلا بد لنا من التحالف مع هذين المصدرين » ٠

وكم كان يسرنا أن نترك لدى الطالب احساسا يقينيا بأن أصحاب المذهب الطبيعى فى الأخلاق يسيرون بخطوات جبارة فى المهمة التى أخذوها على عاتقهم وهى تشييد بناء للقيم على أساس من الواقع ٠ ولكن من سوء الحظ أن أى انطباع مرض كهذا لابد أن يكون مضللا ٠ بل ان المتشبثين من أصحاب المذهب الطبيعى فى الأخلاق يعلنون أن تقدما قد حدث فى هذا الاتجاه ، فقد مهدت الأرض على الأقل ، وقيست أبعاد المشكلة ٠ فاذا تذكرنا أن المفكرين الرواد من أمثال سمنر وباريتو وفرويد لم يكشفوا عن ضخامة المشكلة الا منذ عهد قريب ، لوجب علينا أن نعترف عندئذ بأن تمهيد الأرض من حولها ليس بالامر اليسير ٠

فهل يعنى ذلك كله أن التفكير الأخلاقى المنهجى فى أيامنا هذه مضطرب منقسم على نفسه ؟ من الواضح أنه يعنى هذا بالفعل ٠ وهل يعنى أيضا أن المستقبل فى علم الأخلاق غير مشجع ، بل ميئوس منه ؟ اننا عندما نرجع بأنظارنا الى التاريخ الطويل للتفكير النظرى الأخلاقى ، لكى نرى كم من الأزمات استطاع هذا التفكير أن يجتازها ، لن نعود نصف الموقف الراهن بأنه ميئوس منه ، والأفضل أن نصفه بأنه يدعو الى التروى ، وينطوى على تحد ، ولكنه ليس مثبطا للهمم ٠ وخلال ذلك ، فحتى يجيء الوقت الذى يتسنى فيه للمفكرين الأخلاقيين أن يلموا الشتات ويبدأوا عملهم مرة أخرى على أساس جديد ، فقد تكون مهمتنا ، بوصفنا أبناء وبنات للقرن العشرين العاصف المضطرب ، أن نتعلم كيف نعيش فى ظل اللا يقين ، ونبنى حياتنا على الاحتمالات بدلا من القيم المطلقة التى كان يدعيها أجدادنا ٠ ولا يبدو أن لنا ، من وجهة نظر الأخلاق ، أى مخرج آخر ، الا أن نقبل المذهب الحدسى أو المذهب فوق الطبيعى ٠

الفصل السادس عشر

علم الجمال : ربيب الفلسفة

قد يجد الدارسون الجدد للفلسفة صعوبة فى تصور الطريقة التى يمكن أن يندمج بها علم الجمال وفلسفة الفن داخل الاطار العام للفلسفة · ومن أسباب هذه الصعوبة أن معظم الطلاب أقل اهتماما بمشكلات الفن والجمال ، وربما أقل معرفة بها ، مما هم ببعض المشكلات الأخرى فى الفلسفة ، كالمشكلات المتعلقة بعلم الأخلاق وبالأخلاق العملية · وينبغى لنا أن نعترف بأن هذا الفرع الذى سندرسه الآن ، يحتاج الى تجربة متخصصة تفوق ما يتسنى لبعض القراء اكتسابه · ولقد أشرنا من قبل الى أن للمشكلات الأخلاقية طابعا لا يمكن التخلص منه ، اذ أن من الضرورى أن يمارس البشر جميعا ، فى كل ساعة من ساعات يومهم تقريبا ، ملكة الاختيار لديهم بطريقة تنطوى على نتائج أخلاقية · أما ميدان علم الجمال ، فعلى حين أنه مجال متعلق بالقيم ، شأنه شأن الأخلاق ، وفيه فرص ممكنة للاختيار لا تقل عما توجد فى الأخلاق ، فان أناسا قليلين هم الذين نظموا حياتهم بحيث يجدون ممارسة هذا الاختيار الجمالى أمرا لا مفر منه · ففى استطاعة المرء أن يعيش حياة كاملة دون أن يصدر أكثر من حفنة من الأحكام الجمالية ، ومن المؤكد أن هناك أناسا كثيرين يعيشون راضين تماما فيما يمكن أن يعد فراغا جماليا ·

ومع ذلك فمن المستحيل ، كما ذكرنا فى فصل سابق ، أن يفكر المرء تفكيرا عميقا فى أى ميدان دون أن يواجه أولا مشكلات عقلية عامة · ثم يصادف بعد ذلك مسائل لها قطعا طابع فلسفى · وليس ميدان الفن والجمال استثناء من هذا الحكم العام · فعلى الرغم من أن البقاء خارج هذا الميدان أسهل من تجنب مجال الأخلاق ، فاننا بمجرد أن تطأ أقدامنا الميدان الفنى أو الجمالى ، نتعرض فى أية لحظة للتعثر فى حقل ألغام فلسفى شديد الانفجار·

على أن هذا الميدان ربما كان هو الذى شهد أكثر المحاولات الحاحا لتجنب المشكلات الفلسفية النهائية (وقد يكون ذلك موقفا دفاعيا بالنسبة الى أى شخص ما عدا المفكر الميتافيزيقى) ، بل لتجنب أشد المشكلات الجمالية وضوحا · وقد كانت محاولات التهرب هذه متفاوتة أشد التفاوت ، ما بين

موقف عقيم يقول فيه المرء : « لست أعرف أى شىء عن الفن ، ولكنى أعرف ما أفضله » • وموقف جمالى فوضوى صريح ، يصف فيه ناقد تأثرى (impressionistic) مثل « أناتول فرانس » نشاطه النقدى الخاص وصفا دقيقا بأنه « يروى قصة مغامرات روحه مع الأعمال الفنية الكبرى » • على أن هذا الرأى الأخير فى النقد لا يعبر عن نفس القدر من السذاجة العقلية الذى يعبر عنه موقف : « اننى أعرف ما أفضله » ، ذلك لأن الناقد ، باشارته الى « الأعمال الفنية الكبرى » ، قد أعترف ضمنا بمعيار للتقويم خارج نطاق تفضيله الشخصى الخاص • صحيح أن مغامراته شخصية دون شك ، ولكنه لا يزعم أن الحكم على العمل الفنى بأنه« عمل كبير » هو تقويم شخصى كذلك • فهو اذن يفترض ضمنا نوعا من المعيار النقدى ، وهذا يستتبع منطقيا مجال التأمل الجمالى بأسره • وهكذا ، فبينما معظم الناس لا يشعرون بضرورة عملية تحتم عليهم بحث مشكلات الفن وعلم الجمال ، فان أولئك الذين يودون التبصر فى حياة الذهن وعالم النشاط العقلى يجدون أن بحث هذا الميدان ملزم لهم منطقيا على نحو لا يقل عن سائر فروع الفلسفة •

حداثة عهد علم الجمال

علم الجمال هو أصغر أبناء الفلسفة ، اذ أنه احتفل منذ عهد قريب جدا بعيد ميلاده المائتين بوصفه فردا معترفا به فى الأسرة الفلسفية • فقبل أواسط القرن الثامن عشر ، كان كثير من المفكرين يشيرون الى مشكلة الفن وطبيعة الجمال ، ولكن القليلين جدا منهم هم الذين تعمقوا بالفعل فى المسائل الأساسية • وكان أفلاطون قد أثار أسئلة حول طبيعة الفن وعلاقته بالأخلاق ، كما تضمن كتاب الشعر لأرسطو نظرية من أوسع النظريات تأثيرا فى الفن التراجيدى • ومع ذلك فان الوعى الجمالى ، كما نفهمه اليوم ، لم يكن له وجود تقريبا فى ذلك الوقت ، كما يشهد بذلك كل لفظ فى نظرية أفلاطون (١) • بل ان قدرا كبيرا من التفكير الحديث فى هذا الموضوع ، فى

(١) أعنى « بالوعى الجمالى » شعورا بالقيم الجمالية بما هى كذلك ، مستقلة عن الأخلاق ، أو الاقتصاد ، أو الدين ، أو السياسة ، أو النزعة التعليمية ، أو أى ارتباط من الارتباطات المألوفة • وكما بين تشمبيرز Chambers فى كتابه تاريخ الذوق History of Taste فان الوعى بقيمة الجمال (الطبيعى او الفنى) ، مستقلا عن فائدته التعليمية وغيرها من الفوائد العملية ، لم يظهر الا فى أواخر العصر الكلاسيكى وقد اختفى هذا الوعى الجمالى فى العصور الوسطى ، ولم يكن له وجود حتى فى الجزء الأكبر من عصر النهضة • فعلى الرغم من كل ما كان يتسم به عصر النهضة من نشاط فنى ، فان الفن والجمال لم يكونا يقدران فيه الا لقيمتهما الاجتماعية أو الأخلاقية أو التاريخية او الأثرية •

أوائل عهد هذا التفكير عند الفلاسفة مثل « باومجارتنر Baumgartner (الذى اعطى علم الجمال اسمه) كان محدودا مبدئيا الى حد بعيد · ومن هنا فان علم الجمال ، فى معناه الجديد الزاخر ، ما زال دراسة حديثة العهد جدا ·

ونظرا الى حداثة عهد علم الجمال ، فليس من المستغرب أن نجد هذا الميدان أقل تنظيما وترتيبا من الفروع الأخرى للفلسفة · كذلك ينبغى الا ندهش اذ نجد اختلافا فى استخدام المصطلحات ونصادف من ان لآخر خلطا فى المسائل الأساسية · والواقع أن قدرا من هذا الخلط يرجع الى أسباب غير حداثة عهد الموضوع ، ذلك لأن أى مذهب فلسفى تام ، مجهز تجهيزا كاملا ، كان يشتمل تقليديا على بحث فى الفن والجمال · ولقد أدى ذلك فى بعض الأحيان الى نتائج سيئة ، اذ نجم عنه بعض البحث النظرى غير المدقق ، وبعض الكتابات التى تتسم بالغموض والتخبط غير العادى · وفى بعض الأحيان لم يكن لدى الفيلسوف الا اهتمام حقيقى ضئيل بعلم الجمال ، وكان تقديره للفن أقل حتى من هذا القدر · كذلك نجم عن هذا السعى وراء الاكتمال ضرر آخر ، اذ كان يعنى فى بعض الأحيان أن الأفكار الجمالية لاتجد ماترتكز عليه بذاتها ، وانما يتعين عليها أن تدخل فى اطار مذاهب ميتافيزيقية صيغت من قبل · وهكذا كان علم الجمال فى كثير من الأحيان ربيبا للفلسفة ، وكان أحيانا يدرج ضمن أفراد الأسرة لمجرد الشعور بالواجب ، لابدافع أى احساس حقيقى بالحب الأبوى ·

بعض الدلائل على النضج المتزايد : من حسن الحظ انه قد ظهرت خلال نصف القرن الأخير دلائل على تزايد الحكمة فى هذا الموضوع · ويبدو أن هذا التحسن فى مركز علم الجمال يرجع الى أمرين ، أولهما سلبى ، فمعظم الفلاسفة اليوم أقل طموحا فى تكوين مذهب فكرى شامل مما كان أسلافهم ، وهم على استعداد لاغفال تلك الأجزاء من الفلسفة ، التى لا يهتم بها المفكر اهتماما أصيلا ، أو التى لا يشعر بأنه على استعداد كاف لبحثها · وهناك سبب آخر أوضح ظهورا ، لتزايد أهمية البحث النظرى الجمالى فى الوقت الراهن ، هو التغير الذى طرأ على المزاج الفلسفى فى الآونة الأخيرة · فحتى عهد قريب ، كالجزء الأخير من القرن التاسع عشر مثلا ، كان الطابع الغالب على الفلسفة هو الطابع العقلى · فقد كانت الفلسفة مبنية على المنطق الى حد بعيد — لا بمعنى أنها كانت تستخدم المنطق أداة عقلية ، بل بمعنى أنها كانت تنبعث مباشرة عن العمليات المنطقية وتتخذ طابع هذا النشاط العقلى الصرف · فالعقل « reason » ، كان هو الاداة الرئيسية للنشاط الفلسفى · وباستثناء شوبنهور وقليل من المفكرين أصحاب المذهب الارادى ، الأقل منه شأنا ، فان الفلاسفة لم يجعلوا للمشاعر أو الانفعالات مكانة كبيرة فى مذاهبهم · بل ان

معظم المفكرين منذ عهد أفلاطون فصاعدا كانوا يتجهون الى الحط من شأن المشاعر والاقلال من قيمتها بوصفها وسائل للكشف عن طبيعة الواقع • ذلك لأن الحواس والمشاعر والانفعالات (وهى الفاظ كانت تستخدم فى معظم الكتابات الفلسفية بمعنى مترادف تقريبا) كانت تعد اما عاجزة عن كشف الواقع ، وأما عقبات ايجابية فى وجه هذا الكشف • وقد بدا أن الكثير من المثاليين ، ولا سيما أولئك الذين كانوا أساسا من أصحاب الاتجاهات العقلية ، يأبون أن يعترفوا للحواس والانفعالات بأية أهمية ، حتى فيما يتعلق بادراك الجمال •

غير أن ظهور الفلسفات ذات النزعة الارادية ، ولا سيما البرجماتية ، مقترنا بالمزاج التجريبى العام للفكر المعاصر ، قد أرغم المفكرين على اعادة النظر فى دور الانفعال فى عملياتنا المعرفية • وهذا بدوره قد شجع على صياغة نظريات فلسفية تعترف بالأهمية الفائقة لمشاعر الانسان ورغباته ، حتى بالنسبة الى عملياتنا المنطقية وأعمالنا العقلية • وهكذا استعيض عن التفكير الجمالى ذى الاتجاه العقلى الجاف ، الذى كان فى كثير من الأحيان مبنيا على أسس فنية هزيلة ، والذى عرف فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (مع استثناء واضح هو شوبنهور مرة أخرى) ، بتأملات جمالية تكشف فى كثير من الأحيان عن المام واسع جدا بالفنون ، بالاضافة الى تجربة جمالية شخصية غنية متعمقة الى حد يفوق كل ما كان يتصوره مفكر مثل كانت (٢) •

وقد يكون من العسير أن نقنع الطلاب الذين ليس لديهم الا المام محدود بالفنون ، أو لا يستجيبون للجمال فى أية صورة الا استجابة محدودة ، بأن للتفكير الجمالى من الأهمية ما يبرر الكلام عنه فى مدخل عام الى الفلسفة (كهذا الكتاب) • ومع ذلك فان أى قارىء توصل الى ادراك وجود التجربة الجمالية وامكاناتها الهائلة ، سيجد فى الصفحات التالية على الأقل بعض المفاهيم والتفرقات التى قد تلقى ضوءا على هذه التجربة ، من حيث ما تكونه فى ذاتها ، ومن حيث علاقاتها ببقية أوجه النشاط العقلية والروحية للانسان •

مشكلات علم الجمال

لعل عدم ايضاح المفاهيم المستخدمة فى علم الجمال هو أهم أسباب الخلط الذى يشيع فى التفكير الجمالى على نطاق واسع • فلا توجد فى هذا الميدان الا مصطلحات أساسية قليلة العدد ، ومع ذلك يبدو أن هذه الحقيقة ذاتها قد شجعت على استخدام هذه المصطلحات بطريقة فيها خلط وغموض • فالمصطلحات التقليدية الرئيسية فى علم الجمال كانت ثلاثة ، أضيف اليها مصطلح رابع

(٢) كما هى الحال مثلا فى الكتابات الجمالية لجون ديوى وصموبل الكسندر •

فى الآونة الأخيرة . أما المصطلحات التقليدية فكانت بسيطة مألوفة الى حد الاملال ، وهى : الجمال ، والفن ، والطبيعة . ومع ذلك فان الجزء الأكبر من الجدل الدائر فى ميدان علم الجمال قد تركز حول طبيعة هذه المعانى الثلاثة ومكانتها ، سواء فى ذاتها أو فى علاقة كل منها بالأخرى . وقد أدى ادخال مصطلح التعبير فى العصر الحديث الى اثراء المشكلة الى حد بعيد ، وتعقيدها كثيرا فى نفس الوقت ، بحيث أصبح هذا المفهوم الجديد محور الجدل فى الوقت الراهن . وعلى الرغم من أن مجال علم الجمال بأسره يمر فى الوقت الحالى بحالة من السيولة ، فقد بدأت تظهر وسط هذا التدفق الشامل جزر ممكنة معينة، وهناك من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن هذا الموضوع قد يحقق فى وقت قريب مزيدا من الوضوح ، وتصبح له مكانة أعظم فى عالم العقل .

ما الجمال ؟ : اذا قفزنا بجراة فى قلب الدوامة الصاخبة ، لبدا لنا أن أعظم قدر من الخلط كان يتركز دائما حول لفظى « الفن » و «الجمال» . ولهذا الخلط أسباب متعددة . فاذا ما نظرنا الى الجمال فى ذاته ، بغض النظر عن كونه يتبدى فى الطبيعة أم فى الفن ، لواجهتنا أولا مشكلة تقديم تعريف مرض لهذا اللفظ . وترتبط مشكلة مكانة الجمال ارتباطا وثيقا بالمشكلة السابقة المتعلقة بطبيعته . فهل الجمال ذاتى أو موضوعى ؟ وهل هو يكمن فى الموضوع ، أم أنه لا يوجد الا فى ذهن المشاهد ؟ واذا اتخذنا موقفا وسطا وقلنا ان الجمال ينشأ من نوع من الجمع بين العاملين الموضوعى والذاتى ، ففى أى نوع من الجمع يظهر ؟ واذا قررنا أن الجمال موضوعى ، فما علاقته بالواقع ككل ؟ وما مكانة الجمال فى الكون ؟ ومن جهة أخرى فاذا نظرنا الى الجمال على أنه ذاتى ، فهل هو يكشف أى شىء عن طبيعة الواقع الخارجى،أم أنهلا أهمية له الا من حيث هو يكشف عن الطبيعة البشرية ؟

وعندما نبحث ، بصورة أخص ، في الجمال من حيث علاقته بالطبيعة والفن كل على حدة ، نجد أنفسنا ازاء مشكلات أشد من هذه تعقيدا . فهل الجمال الذىيخلقه الفنان من نفس نوع الجمال الموجود فى الطبيعة — وهل يؤدى عنصر الغرضية ، أعنى كون الجمال الفنى يخطط ويبعث الى الوجود عن قصد وعمد ، الى ايجاد فارق يؤدى الى ادراج نوعى الجمال ضمن فئتين مستقلتين ؟ ان جميع النقاد والفنانين والباحثين الجماليين تقريبا متفقون على أن الجمال الفنى معبر الى حد يستحيل أن يبلغه الجمال الطبيعى ، وليس من شك على الاطلاق فى أن الجمال الفنى أشد تعقيدا . وما هو بالضبط دور الجمال فى الفن ؟ لقد كان من المسلم به دون أى شك تقريبا ، حتى عهد قريب ، أن أى عمل فنى ينبغى قبل كل شىء أن يكون جميلا . وكان معظم المفكرين الجماليين فى الماضى يرون أن خلق الجمال هو الهدف الأول للفنان . ومازالت عامة الناس تؤمن بذلك ، كما يتضح ان أكثر الانتقادات التى يوجهها الأشخاص

العاديون الى الفن المعاصر شيوعا هو أن الأعمال التى يبدعهـا ليست جميلة بالقياس الى أعمال « أساطين الفن القدماء » ـ وهى عبارة تعنى فى هذه الحالة عادة أى فنان أنتج أعماله قبل عام ١٨٩٠ ٠

مشـكلات الفن

اذا نظرنا الى الفن بأعين المفكر الجمالى التحليلية ، لوجدنا أنفسنا على التو ازاء مشكلات مثل : ما هدف الفن ؟ هل ينبغى أن يحاكى الطبيعة ؟ وان كان الأمر كذلك ، فما هى أوجه الطبيعـة التى ينبغى أن يحاكيها ـ ما دامت أية محاكاة كاملة تكاد تكون مستحيلة ؟ وهل يجب على الفن أن يضفى على الطبيعة صيغة مثالية ، أو أن يقتصر فى تصويره على الأقل على الأوجه الأكثر مثالية للعـالم الطبيعى ؟ أم أن من الواجب أن نتخلى عن نظرية المحاكاة برمتهـا ، ونقـول ان الفن تعبير عن **استجاباتنا** للطبيعـة ؟ وان كان الأمر كذلك ، فأية استجابات نعنى ؟ أهى استجابات الفنـان الشديد الحساسية ، أم تلك التى يمارسها الناس جميعـا ، بغض النظر عن تعليمهم أو خبرتهم أو ذكائهـم أو حساسيتهم ؟

وماذا نقول عن العلاقة بين الفن والأخلاق ؟ لقد تفاوتت وجهات النظـر فى هذه المشكلة الى حد بعيد ، بل اننا حتى فى الوقت الحالى ، حين أصبحت الأخلاق أكثر تحررا فى عمومها مما كانت عليه طوال أجيال عديدة ، ما زلنا نجد اتجاهات تتباعد الى حد يوحى باستحالة الوصول الى اتفاق فى الرأى ٠ فهل ينبغى الحكم على موضوع أى عمـل فنى بنفس المعـايير الأخلاقية التى نستخدمها فى الحكم على هذا الفعل أو الموقف (الذى يمثله هذا الموضوع) لو حدث فى الحياة الواقعية ؟ أم أن للفنان الحرية فى معالجة أى موضـوع بالطريقة التى يراها مناسبة ؟ وهل يقف العمل الفنى فى فراغ أخـلاقى ، أم أن هناك نوعا من « الأخلاقية العليا » ، توصف بأنها أكثر تحـررا ، وربما تعمقا ، من أية أخلاق اجتماعية مألوفة ، يتعين على الفن الخلاق أن يراعيها ؟

الفن والتعليم : هناك مشكلة أخرى تقف الى جوار هذا الخلاف الحاد : هى مشكلة العلاقة بين الفن والتعليم ٠ هذه المشكلة الجديدة ، حين تكون متعلقة بالتعليم الأخلاقى ، تعود بنا الى المشكلة السابقة ، غير أنها تمتد عادة بحيث تشمل علاقات الفن بكل نوع من أنواع التعليم ٠ وقد سبق لأفلاطون ، وهو أول مفكر جمالى هام ، أن ناقش هذا الموضوع مناقشة تفصيلية ، وما زالت النتائج التى انتهى اليها تجد قبولا لدى كثير من ذوى النزعات المحافظة أو الاتجاهات المثالية ٠ فهل يكون من المأمون أن نعرض الأذهان الفتية ، السهلة التأثر ، لتلك الحوادث التى تتصف بالعاطفة المشبوبة ، وباللاأخلاقية أحيانا ،

والتى تصورها كثير من الأعمال الفنية ، وبخاصة فى الوقت الذى تكون فيه تلك الأذهان مفتقرة الى النضج الكفيل بأن يجعلها تشعر بالفارق بين هذه الأفعال حين تحدث فى الحياة الواقعية وبين التصوير الفنى لها ؟ هذا السؤال يؤدى بنا الى مشكلة الرقابة فى الفن — وهى مشكلة ربما كانت ملحة فى وقتنا الحالى اكثر مما كانت فى أى وقت مضى ، بعد ظهور وسائل الاعلام الجماهيرية كالاذاعة والتليفزيون والسينما .

ما مدى أهمية الموضوع فى الفن : وماذا نقول عن استخدام الفن لأغراض الدعاية ، أو حتى ما يسمى بالدعاية ذات القصد النبيل ، كما نجد فى حالة الدين أو فى الأعمال التى ترمى الى تحريك مشاعر التعاطف مع المضطهدين اجتماعيا أو المظلومين اقتصاديا ؟ واذا قدر لهذا النوع من الفن أن يبلغ حد العظمة (ويكاد اجماع النقاد ينعقد على أنه كثيرا ما يبلغ هذا الحد) فهل تتحقق هذه العظمة بسبب مضمونه الدعائى ، أم على الرغم منه ، أم على نحو مستقل عن هذا المضمون ؟ واذ قررنا أن هذا المضمون الفكرى لاتربطه بروعة العمل الفنى أو ضآلة قيمته الا صلة واهية ، أو لا تربطه بهما صلة على الاطلاق ، فان هذا يؤدى بنا منطقيا الى مشكلة يتميز بها الفكر الجمالى المعاصر على التخصيص ، وهى : ما أهمية موضوع أى عمل فنى فى تقديرنا له بوصفه تجربة جمالية ؟ وهل ينبغى أن يكون الهدف الأول للفنان هو أن يروى لنا قصة ، أو يعيد بعث ارتباطاتنا النفسية ، أو ينبهنا الى موعظة ، أو يحرك فينا دوافع الشفقة أو السلوك الاجتماعى ؟ أم أن هدفه الأول — اذا انتقلنا الى الطرف الآخر المضاد — ينبغى أن يكون خلق الجمال لذاته ؟ أعنى هل هو يقتصر على أن يحاول خلق تنظيم معقد من التراكيب السطحية والعلاقات الشكلية الكاملة التحقق ، التى لا يكون لها «معنى» ، ولا تعبر الا عن زخرف جمالى وعن قيم شكلية غنية ؟

مشكلات أخرى فى هذا الميدان : على أن هذه المشكلات الصعبة ، على الرغم من تعددها ومن كل ما تثيره من الجدل ، لا تشكل المجال الكامل لعلم الجمال . فنحن لم نذكر شيئا عن المشكلات التكنيكية التى يثيرها كل فن من الفنون على حدة ، ولم نشر الى التمييز (الفعلى أو المفترض) بين الفنون «الجميلة» والفنون « التطبيقية » . كذلك فان أية قائمة كاملة للمشكلات الكبرى فى علم الجمال ينبغى أن تشتمل على التقابل بين الفنون المكانية (وهى التصوير والنحت والعمارة ، الخ) وبين الفنون التى ينطوى عرضها على عنصر الزمان (كالموسيقى والشعر والدراما والرقص) . وربما كان أهم ما أغفلناه هو تلك المشكلات التى يحاول علم النفس حلها عن طريق التحليل العلمى للتجربة الجمالية وملاحظة الأذهان الخلاقة وهى تمارس عملها . ومع ذلك ، فلما كانت هذه الدراسة لا تعدو أن تكون فصلا واحدا ضمن مدخل عام الى الفلسفة ،

فينبغى أن نكتفى بتخصيص بقية المكان المخصص لنا لعرض بعض الأفكار المتعلقة بمشكلتين من المشكلات التى اثرناها من قبل · ولعل كل ما نأمل فى تحقيقه فى مثل هذه المقدمة الموجزة هو ايضاح المصطلحات الرئيسية والحديث عن بعض التفرقات الأساسية فى الميدان الجمالى ·

مكانة القيم الجماليـة

فلنبدأ ببحث مشكلة الموضوعية الجمالية ـ أو بعبارة أدق ، المكانة الوجودية للقيم الجمالية · فحتى عهد قريب نسبيا كان من المسلم به عموما ، ودون جدل كثير ، أن اللذات التى يجلبها الموضوع الجمالى شاملة · فكان يفترض أنجميع المشاهدين يجدون نفس الكمية ونفس النوع من اللذة تقريبا عند تأمل العمل الفنى أو الشيء الطبيعى الجميل · ولكن هذا الافتراض قد أصبح يواجه تحديا مستمرا فى الآونة الأخيرة ، بعد زيادة القدرة النقدية وقوة الاتجاه النسبى فى الفكر الحديث ، حتى ان المفكر الذى يؤمن بأن القيم الجمالية وجود موضوعى أصبح يتخذ اليوم موقف الدفاع (٣) · ولكن فى استطاعة القائل بموضوعية القيم أن يقدم حججا قوية تؤيد رأيه القائل ان بعض أنواع التجربة الجمالية على الأقل مشتركة بين الناس جميعا ، وان اللذات التى تنشأ عن هذه التجارب تمثل بالتالى قيما موضوعية ·

أنواع ثلاثة من القيمة الجمالية : يبنى القائل بموضوعية القيم موقفه عادة على تمييزات معينة يعتقد أن المدرسة الذاتية فى القيم تتجاهلها أو تقلل من قيمتها · هـذه التمييزات تؤدى الى تقسيم ميدان القيمة الجمالية الى ثلاثة أنواع ، وهذه الأنواع مستقلة بعضها عن بعض ، وكل منها يؤدى الى استجابة من نوع خاص لدى المشاهد · ويمكن تقسيم القيم الناتجة عن هذه الاستجابات المختلفة الى حسية ، وشكلية ، وترابطية ·

١ ـ **القيم الحسـية :** القيم الحسـية هى تلك التى تنشأ عن ادراك ألوان أو أشكال أو أصوات معينة ، على نحو مستقل عن التنظيم الشكلى الذىتتجسد فيه هذه العناصر ، وعن الفكرة أو « المعنى » الذى يفترض أن العمـل الفنى

---

(٣) ينبغى أن يلاحظ أننى أوحد بين الموضوعية وبين معنى « الشـمول داخل التجربة البشرية » · وهذا يؤدى بالضرورة الى اغفال مشكلة عميقة هى مكانة الجمال فى الكون ، ودلالته الميتافيزيقية ، وهو اغفال يخيب أمل أولئك الذين يرون أن هناك صلة وثيقة بين الواقعى وبين الجميل · ويمنعنا ضيق الحيز من بحث هذه المشكلة الهامة ، حتى ولو كان بحثها فى مدخل أول الى الفلسفة (كهذا الكتاب) أمرا مستحسنا ·

يعبر عنه • مثال ذلك أن السطح المصقول للرخام والجرانيت وبعض أنواع الخشب وكثيرا من المعادن ، يجتذب مباشرة حاستى الابصار واللمس لدينا • وكثير من الألوان تبعث لذة حتى لو كانت تبدو بقعا منفصلة • ويؤدى اللون النغمى لآلات موسيقية معينة ، وكذلك عدد من الأصوات التى تسمع فى الطبيعة ، الى اعطائنا لذة سمعية مستقلة تماما عن اللحن ، أو الهارمونى ، أو الايقاع الذى تتجسد فيه هذه الأصوات •

٢ ـ **القيم الشكلية** : القيم الشكلية عادة أقل وضوحا من نظائرها الحسية ، ويكاد يكون من المؤكد أنها أعقد منها • وهى تنشأ من اللذة التى يجدها الذهن فى ادراك جميع أنواع العلاقات • وقد تكون هذه علاقات هوية ، أو تشابه ، أو مماثلة ، أو تضاد ، الخ • وقد تقع هذه العلاقات بين العمل الكامل وبين أجزائه ، أو بين بعض الأجزاء وبعض ، أو بين كليات (Wholes) فنية مختلفة من أنواع شتى • وهكذا نجد فى العمارة أن واجهة المبنى تمثل علاقات شكلية متعددة ، كنسبة ارتفاع المبنى الى عرضه ، والحجم النسبى للأبواب والنوافذ وشكلها ، والتضاد بين المساحات التى تنار بقوة ، وتلك التى توجد فى الظل • وفى التصوير ، توجد تلك العلاقات الواضحة فى التشابه والتضاد والاستجابة التجاوبية بين الأقواس أو المنحنيات وبين الزوايا ، أو بين مختلف الأشكال الهندسية فى التكوين الكامل • وفضلا عن ذلك نجد كل امكانيات العلاقات الكامنة فى اللون ، وهذه لا تشتمل فقط على التقابل بين الأصباغ والدرجات اللونية ، بل تشتمل ايضا على التعارض بين الألوان الباردة المنكمشة (الأزرق والأخضر مثلا) وبين الألوان الحارة العدوانية (الأحمر والأرجوانى مثلا) • وفى الموسيقى يمكننا أن نستغل علاقات السلم، والمقام، واللون الصوتى ، والارتفاع والانخفاض ، والايقاع، والحجم الصوتى، فضلا عن التقابل الأوسع مدى بين الموضوع والموضوع المقابل فى « الفوجة » fugue أو بين الموضوعين (themes) الرئيسيين فى قالب السوناتا • ولكل من الفنون الأخرى امكانيات غنية أخرى فى العلاقات ، ونخص منها بالذكر امكانيات الشعر • فالقيم الشكلية تنشأ كلما أدرك الذهن هذه العلاقات ، حتى لو كان ادراكه هذا مبهما ، ووجد فيها لذة أو دلالة •

٣ ـ **القيم الارتباطية** : القيم الارتباطية (وتسمى أيضا بالقيم اللفظية ، أو التصورية ، أو الأدبية ، أو الرمزية ، أو قيم المضمون) هى تلك التى تضفى على الموضوعات الجمالية معنى يمكن التعبير عنه بالكلمات ، وتصبح مرتبطة بالموضوعات لأنها تذكر المشاهد أو السامع بأشياء أو أفكار أو حوادث توجد (أى كانت توجد) خارج المجال الجمالى • وهكذا فان صورة رجل يضحك ، تعبر عن المرح أو الطرب ، لأن هذا هو المعنى المرتبط بالضحك فى الحياة اليومية ، على حين أن قطعة موسيقية معينة قد تطربنا لأن لها ارتباطا وثيقا

بمناسبة سعيدة معينة فى الماضى ٠

وينبغى أن نشير الى تمييز آخر داخل فئة القيم الارتباطية ، تنقسم فيه هذه القيم الى **أولية وثانوية** (٤) ٠ فالارتباطات الأولية هى تلك التى يفترض أنها تسرى على الناس جميعا ، كالعلاقة التى أشرنا اليها منذ قليل بين الضحك والمرح ٠ أما الارتباطات الثانوية فهى فردية وشخصية بالمعنى الدقيق ، كالذكريات السعيدة المرتبطة بمصنف موسيقى معين ٠

ما مدى موضوعية هذه الأنواع الثلاثة من القيم ؟ تختلف هذه الأنواع المتباينة من القيم الجمالية اختلافا كبيرا فى موضوعيتها ، فاللذات الحسية تبدو ذات جاذبية تعم النوع بأكمله قطعا ، على افتراض أن الفرد ليس فيه عيب عقلى أو حسى (كأن يكون مصابا بعمى الألوان أو الصمم) ٠ وهكذا فان القيم الجمالية التى تنشأ من استغلال المادة ذاتها ينبغى أن يعترف لها بمكانة موضوعية ٠ أما بالنسبة الى القيم الشكلية فان الموقف أعقد ٠ فمن المعترف به أن كثيرا من القيم الشكلية تبلغ من الخفاء والدقة حدا قد يقتضى معه ادراكها خبرة ، بل تدريبا منظما ٠ ومع ذلك فلما كان الملاحظون الأسوياء يستطيعون الوصول الى ادراكها بالمرانة ، فمن العسير أن نرى كيف يمكن أن تعد أقل شمولا (وبالتالى أقل موضوعية) من تلك التى تنشأ عن اللذة الحسية (٥) ٠

أما عندما نصل الى فئة القيم الارتباطية فان الموقف يتغير ، فعلى حين أن هناك ارتباطات معينة هى دون شك مشتركة بين النوع بأسره ، فان عددها

---

(٤) ينكر بعض الثقات أن تكون للارتباطات الثانوية أية قيمة جمالية ٠ انظر مثلا : سللى Sully فى مقاله الممتاز « علم الجمال » فى الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية ٠ وبهذه المناسبة فقد وصف الكثيرون هذا المقال بأنه « أفضل عرض لعلم الجمال فى اللغة الانجليزية» ، ومن المؤكد أن خير ما يفعله الطالب الذى يريد تكوين صورة شاملة عن الموضوع ، أفضل من تلك التى يقدمها هذا الفصل ، هو أن يقرأ هذا الفصل بامعان ٠ ولكن ينبغى أن يلاحظ أن المقال المشار اليه كان فى الطبعة الحادية عشرة ، التى نشرت فى عامى ١٩١٠ و ١٩١١ ٠

(٥) هناك ميل منتشر الى النظر الى الادراكات الناتجة عن المرانة على أنها أقل واقعية أو حقيقة الى حد ما ــ وأقل أهمية بالتأكيد ــ من تلك التى تنتج عن الاستجابة غير المدربة ٠ ومع ذلك فان علم النفس ، الذى اكتشف أن كل ادراك (متميز عن الاحساس) هو ثمرة التجربة ، لا يستطيع الاعتراف بالتمييز بين الادراكات المدربة وغير المدربة من حيث « واقعيتها » ٠ وتثير هذه المسألة مشكلة شائقة ، وهى مشكلة الأذواق المكتسبة ، ولكن هذه المشكلة ينبغى ارجاء مناقشتها الى وقت آخر وكتاب آخر ٠

اقل مما يفترضه معظم الناس . وربما كان اقل من أن تكون له أهمية فى علم الجمال • فكثير من الاستجابات التى كانت من قبل تعد «غريزية» أو «طبيعية» قد ثبت أنها مكتسبة ، وكثير من الاستجابات التى كانت تعد من قبل عامة شاملة ، قد اتضح أنها مجرد « أنماط حضارية » ، منتشرة على نطاق واسع داخل جماعة حضارية معينة ، ولكنها ليست عامة شاملة على الاطلاق • وحسبنا أن نضرب مثلين لارتباطات شاملة مزعومة ، يبينان مدى خطر التأكيد القطعى بشأن شمول أية استجابة كهذه • فنحن ننظر مثلا الى المقام الصغير (minor) فى الموسيقى على أنه يعبر بطبيعته عن أحوال نفسية جادة أو كئيبة أو استبطانية ، ولا سيما بالنسبة الى المقام الكبير major • ومع ذلك فقد كان لليونانيين القدامى رأى عكسى تماما : فالمقام الكبير هو الذى كان حزينا ، كئيبا ، بل مخنثا عندهم ، على حين أن المقام المماثل لمقامنا الرئيسى الصغير كان فى نظرهم رجوليا عدوانيا مرحا واثقا بنفسه • واذا شئنا مثلا آخر ، فلنتساءل : ماذا نقول عن تلك الحقيقة المعروفة من أن الحداد يرمز له فى أرجاءشاسعة من الشرق باللون الأبيض ؟

وعلى ذلك ينبغى أن نستنتج أن الترابطات الأولية ذاتها كثيرا ما تكون مصادر غير موثوق منها للقيمة الأخلاقية ، على الرغم من أن هناك رموزا معينة قد يصبح لها فى جماعات حضارية أو « مدنيات » خاصة تأثير ارتباطى يكاد يكون شاملا ، فالصليب ، فى حدود المسيحية ، هو مثال واضح ، والمطرقة والمنجل (*) قد يكونان فى أيامنا هذه رمزا عاما كذلك • أما بالنسبة الى الارتباطات الثانوية ، فلا نكاد نكون بحاجة الى القول انها فىعمومها شخصية، وبالتالى ذاتية تماما •

العنصر الشخصى : تمثل اية تجربة جمالية فردية لأى شخص مزيجا من ثلاثة أنواع من اللذة أو الاشباع • فالمشاهد العادى غير الخبير يبدى أكبر قدر من الاهتمام ، كما رأينا من قبل ، بالمضمون الارتباطى ، وقدر أقل منه بالحسى، وأقل قدر من الجميع بالقيمة الشكلية • أما الفنان فيكاد يكون من المؤكد أنه اذا تأمل نفس العمل الفنى فسوف يعكس هذا الترتيب ، كما يفعل معظم النقاد الفنيين ، فسوف ينظر الى العناصر الحسية أو الشكلية على أنها أهم بكثير من العنصر الارتباطى ، وقد تكون القيمة الكاملة للعمل الفنى ــ فى عالم الفن المعاصر على الأقل ــ منحصرة فى الجمع بين هذين العنصرين • ومع ذلك فان النقطة الرئيسية فى مناقشتنا ليست هى السؤال عن « افضل » الأنواع الثلاثة من القيم الجمالية أو « أكثرها مشروعية » ، وانما نحن نبحث فى هذه الحقيقة البسيطة ، الا وهى أن الجزء الأكبر من التجربة الفنية يمثل مزيجا

(*) رمز الحركة الشيوعية • « المترجم »

كهذا • ولما كانت نسب كل نوع من القيم تتفاوت تبعا لكل مشاهد ـ بل من لحظة الى أخرى فى المشاهد الواحد ـ فان القيمة الكاملة لكل تجربة ينبغى أن تكون متباينة ، شخصية ، وبالتالى ذاتية •

ومن الممكن أن يكون الأفراد متسقين مع أنفسهم الى حد معقول فيما يعزونه الى أنواع القيم الثلاثة من أهمية نسبية ، وقد يتعلمون أن يعملوا حسابا للأحوال النفسية المتغيرة ، وللأهواء الشخصية العابرة ، كما ينبغى أن يفعل الناقد ـ كما أن من الممكن أيضا أن يصل شخصان أو أكثر ، عن طريق الجمع بين مرانة مماثلة ، وخبرة مماثلة ، ومزاج مماثل ، الى اتخاذ مزيج شبه متماثل من هذه القيم معيارا شخصيا للدلالة الجمالية أو الامتياز الفنى فى نظرهم • ومع ذلك فان الأهمية النسبية لكل نوع من القيم تمثل فى آخر الأمر اختيارا ليس شخصيا فحسب ، بل هو فريد فى نوعه • لذلك يبدو من المنطقى أن ننتهى من مناقشتنا هذه الى أن عالم التجربة الجمالية ليس أصلح مكان للبحث عن القيمة الموضوعية (٦) •

وبطبيعة الحال فان هناك أمورا كثيرة أخرى تقال عن الخلاف بين الذاتية والموضوعية ، ولكن ليس هذا موضع الكلام عنها • ويكفى ، بالنسبة الى غرضنا الحالى ، أن تكون التمييزات التى أشرنا اليها الآن قد أعطت القارىء فكرة معينة عن تعقد المشكلات الجمالية والمناهج التحليلية التى تستخدم فى معالجتها •

مقارنة بين القيم الجمالية فى الفن والطبيعة

فى وسعنا أن نفيد من نفس هذه التمييزات التى تفرق بين مختلف أنواع التجربة الجمالية ، فى بحثنا للمشكلة الكبرى الأخرى فى هذا الميدان ، وهى المشكلة الخاصة بالصلة بين «الفن» و «الطبيعة» • ولقد كانت الصيغة التى عبر بها التفكير الجمالى الأقدم عهدا عن هذه المشكلة هى صيغة التقابل بين « الجمال فى الطبيعة » وبين « الجمال فى الفن » ، ولكن الاتجاه الحديث الى توسيع نطاق الفن والاستطيقا معا بحيث يتجاوزان كثيرا نطاق مفهوم «الجمال» التقليدى ، يدفعنا الى بحث العلاقة بين الجمال والطبيعة فى أعم صورها •

---

(٦) يجدر بنا أن نشير الى أن الفنانين والنقاد المعاصرين يحكمون على الفن من خلال القيم الحسية والشكلية وحدها تقريبا • ولما كنا قد رأينا أن هذين النوعين من القيم موضوعيان ، فان من المرجح أن تتضمن أحكام التقدير الفنى المبنية عليهما قدرا كبيرا فى الموضوعية •

الفن بوصفه محاكاة للطبيعة : لعل أوسع الآراء عن وظيفة الفن وغايته انتشارا ، وأكثرها دواما ، هو النظرية المسماة بنظرية « المحاكاة » • ولهذه النظرية صورتان : الأولى تمثل التفكير الجمالى الكلاسيكى والوسيط ، وكانت ترى فى الفن مجرد نسخة من الطبيعة ، ولا أكثر ولا أقل • ومن أشهر أمثلة هذه النظرية ، آراء أفلاطون ، وان كانت هذه الآراء ، شأنها شأن كثير من الآراء القديمة فى الموضوع ، لم تقل الا القليل عن أوجه الطبيعة التى ينبغى محاكاتها • على أن التفكير النظرى الجمالى فى عصر النهضة والعصر الكلاسيكى المحدث فى القرن السابع عشر ، قد هذب هذا الموقف الساذج الى حد ما ، وأدى هذا التهذيب الى ظهور النوع الثانى من نظرية المحاكاة ، الذى لا يزال يؤيده كثير من الأشخاص غير المتخصصين ، ومن المفكرين ذوى النزعات المثالية فى الوقت الراهن • ويذهب هذا الرأى المعدل بدوره الى أن وظيفة الفن هى محاكاة العالم الطبيعى ، ولكن هذه المحاكاة ينبغى أن تنصب على أوجه معينة منه ــ أعنى الأوجه الأكثر مثالية • وتحفل النظريات الفنية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بنصائح الى الفنان عن محاكاة الطبيعة والفنانين القدامى معا • وبطبيعة الحال فقد كان المفهوم ضمنا فى كل الأحوال هو أن هذين الاثنين كانا متشابهين (بالنسبة الى كل الأغراض العملية) الى حد أنهما كانا تقريبا فى هوية تامة • ولكن رجال عصر النهضة أدركوا أن الجزء الأكبر من الفن الكلاسيكى كان مثاليا بصورة واضحة • ولذا كان من الضرورى، لكى يحققوا الاتساق لمعيارهم المزدوج الخاص « بالطبيعة » و « الفن القديم » ، أن يقولوا بوجوب الاقتصار على محاكاة الأوجه الجميلة ، النبيلة ، البطولية ، المثالية للطبيعة • ولقد كانت وجهة نظر عصر النهضة هذه هى التى ورثناها وما زال عامة الجمهور ، وكذلك الناقد المحافظ ، يرون أن الغرض الأساسى للفن هو خلق صور محاكية جميلة للطبيعة الجميلة •

الجمال فى مقابل التعبير : على أن التفكير الجمالى قد أصبح ، منذ القرن الثامن عشر ، أقوى شعورا بالعنصر التعبيرى فى الفن • (٧) وكان من أسباب هذا التغير فى الاتجاه ، اتساع نطاق معرفة الأعمال اليونانية الأصيلة ، التى هى فى عمومها أكثر « تعبيرية » (وهى قطعا أقل تجردا « وجمالا » باردا) من نسخها الرومانية • وقد أثار هذا الوعى المتزايد بالتعبير عدة مشكلات عقلية جديدة ، أهمها كيفية التوفيق بين شرط الجمال بوصفه القيمة العليا ، وبين مطلب القدرة التعبيرية الجديد • والواقع أن الحلول النظرية لهذه المشكلة تؤلف جزءا كبيرا من الكتابات التى ظهرت فى علم الجمال خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٧٦٠ و ١٨٣٠ ، وخاصة فى ألمانيا • بل اننا ما زلنا حتى اليوم

(٧) انظر : بوزانكيت Bosanquet : تاريخ علم الجمال History of Aesthetic ولا سيما الفصل التاسع ، القسم الثالث ، فقرة ٤ •

نستمع فى بعض الأوساط الجمالية الى جدل يدور حول أولوية الجمال أو التعبير • ولقد كانت النتيجة العقلية الشكلية للمعارك الأولى التى دارت حول هذه المسألة هى وضع « المقولات » الجمالية : كالجميل ، والجليل sublime والتراجيدى (أو الأسيان comic) والكوميدى (أو الهزلى tragic) ، والمبين characteristic ، والعجيب • وكان سبب وضع هذه المقولات هو محاولة تقديم وصف أدق لما ينبغى أن تكون عليه العلاقات بين الجمال والعناصر الأكثر تعبيرية فى الفن • ومن هنا كان من المسلم به عادة أن المقولات الخمس الأخيرة المذكورة من قبل تقف فى مقابل الأولى ، وان كان من الممكن تآلفها مع « الجميل» بدرجات متفاوتة ـ فالجليل مثلا يتحد مع الجميل على نحو أكثر طبيعية مما يتحد مع الهزلى •

وما دامت نظرية المحاكاة العامة كانت هى التى تسود الانتاج الفنى والتفكير الجمالى معا ، فان المسألة الوحيدة الحقيقية المتعلقة بالصلة بين الفن والطبيعة كانت : أى أوجه الطبيعة ينبغى محاكاته ؟ غير أن زيادة الاهتمام بالتعبير ـ حتى لو كان يعنى التضحية بالجمال ـ قد استوجبت قيام الحاجة الى صيغة جديدة تعبر عن هذه العلاقة ، وقد كرس جزء كبير من الفكر الجمالى فى الآونة الأخيرة لمحاولة وضع هذه الصيغة •

القيمة الجمالية فى الطبيعة : من الجائز أن نتائج هذا الاهتمام المتزايد بالتعبير كانت أكثر ثورية مما أدركه أى مفكر فى القرنين الثامن عشر أو التاسع عشر • ذلك لأن التغير كان ينطوى ، بصورة ضمنية على الأقل ، على سؤال عميق عظيم الأهمية ، هو : هل الطبيعة معبرة بحق ؟ واذا كانت كذلك ، فما الذى تعبر عنه ؟ فاذا ما أعدنا صياغة هذا السؤال على أساس تقسيمنا الثلاثى السابق لأنواع اللذة أو الارضاء الفنى ، لأصبح كما يلى : ما هى القيم الجمالية التى توجد فى الطبيعة ، وما علاقتها بنظائرها فى الفن ؟

١ ـ **القيم الحسية :** لا جدال فى أن الطبيعة زاخرة بأمثلة اللذة أو الارضاء على المستوى الأول ، وهو المستوى الحسى ، المستمد من ادراك التركيبات المادية والألوان والأصوات • الخ • فتركيب ورقة زهرة ، أو شاطىء مغطى بالطحالب ، أو قطعة من الجرانيت المصقول كالزجاج ، ولون الأشياء التى لا حصر لها فى الطبيعة ، وخصائص أصوات بعض الطيور وغيرها من الأصوات الطبيعية ، كهزيم الريح خلال أشجار الصنوبر ـ كل هذه الأمثلة تقف أندادا لنظائرها الفنية من حيث القيم الحسية • ومن المعترف به أن تنوع اللذات الحسية التى تقدمها الطبيعة أضيق نطاقا مما يقدمه الفن (مثال ذلك أن الفن يستخدم أنواعا متعددة من السطوح المصقولة ، على حين انه لايوجد فى الحالة الطبيعية الا القليل منها) غير أن تلك الأمثلة التى توجد فى العالم الطبيعى قد تكون مصادر للذة الجمالية لا تقل تأثيرا عن نظائرها فى الفن على الاطلاق •

٢ ـ القيم الشكلية : أما على مستوى القيم الشكلية ، وهى التى وصفناها بأنها هى القيم الناشئة عن ادراك شتى أنواع العلاقات ، فانا نجد نطاق الطبيعة محدودا بالقياس الى الفن · ولكن هناك مع ذلك أمثلة طبيعية أصيلة كثيرة ، ولا سيما فى المجال البصرى : فالزخارف التى تصنعها نتف الجليد والبلورات ، والأزهار ، ، والقواقع ، والخطوط المتعرجة التى تحدثها الرياح والمياه فى الرمال ، والتركيب التماثلى لبعض الأشجار ولكل أشكال الحياة الحيوانية تقريبا ـ كل هذه تقدم أمثلة واضحة للقيم الشكلية · ومع ذلك فان قليلا من التحليل كفيل بأن يبين لنا مدى بساطة هذه العلاقات الشكلية الطبيعية وتكرارها بالقياس الى ما نجده فى الفن · مثال ذلك أن التماثل الذى يظهر فى الطبيعة على نطاق واسع يكاد يقتصر فى كل الأحوال على التماثل الكامل ، الذى يكون فيه نصفا الشىء متناظرين بكل دقة · فليس فى وسع الطبيعة أن تقدم الينا الا القليل جدا من أنواع التوازن التى يقدمها الفن ، والتى تتصف بالتعمق ، والامتلاء ، والارضاء المتكرر · فالتوازن فى الأشكال الطبيعية يعنى فى كل الأحوال تقريبا التماثل البسيط وحده ، وهو التماثل الذى ندركه على الفور ، ونمله بسرعة ، على حين أن التوازن الذى يتمثل فى كل من الفنون يمكن أن يكون مصدرا لسرور دائم ولكشف لا يكاد ينضب معينه · وأقصى ما يمكن أن تصل اليه القيم الشكلية الموجودة فى الطبيعة هو أن ترتفع الى مستوى لا يتجاوز أبدا مستوى « الأرابيسك » والزخارف التجريدية البسيطة ، كتلك التى توجد فى ورق الحائط والقوالب المعمارية ، على حين أن معظم الأشكال أو الصور الطبيعية أدنى مستوى بكثير من تلك الأشكال الفنية البسيطة ذاتها · ولا جدال فى أن الطبيعة عاجزة عن أن تقدم شيئا يعادل فى تعقده تلك التكاملات الشكلية التى تتحقق فى التصوير ، والشعر ، والعمارة ، والموسيقى ·

هذا القصور الشكلى للطبيعة كثيرا ما يلخص بالقول ان الطبيعة تفتقر ، من وجهة النظر الجمالية ، الى التنظيم والوحدة · فالجمال الطبيعى قلما يكون له « بداية ، ووسط ، ونهاية » ، على حين أن ما نسميه «بالذروة» لا يكاد يكون معروفا فى العالم الطبيعى · وأية مركزية قد نصادفها انما هى عادة مؤقتة ، كما يحدث عندما يتعين علينا أن نتأمل منظرا طبيعيا من موضع معين بالذات لكى يبدو بديعا · وتبدو الطبيعة فقيرة بوجه خاص فى القيم الجمالية عندما نقارنها بالفنون الزمنية · فلا توجد الا ظواهر طبيعية نادرة ، كالعواصف ، توحى على أى نحو بالتعاقب الذى نجده فى سيمفونية أو دراما ، والذى يبدأ بالتمهيد ، ويليه العرض الموسع ، والذروة والخاتمة · ونستطيع أن نجد تشابها غامضا بين تفتح الزهرة وذبولها ، شأنه شأن أية عملية عضوية ذات طابع متدرج ، وبين تقديم العمل الفنى فى الزمان ، أما أقرب حالات الطبيعة شبها ، وهى تدرج الحياة البشرية ونموها، فانها ، رغم احتمال

كونها أعقد من أى شىء فى الفن ، هى قطعا أقل توحدا وتنظيما وتكاملا من الأعمال الخلاقة الكبرى ·

٣ ـ القيم الارتبـاطية : وأخيرا ، ماذا نقـول عن القيـم الارتبـاطية فى الطبيعة ؟ الى أى شىء ترمز الطبيعة ـ وما الذى « تعنيه » الطبيعة ؟ عند هذه النقطة نقترب من لب مشكلة التعبير فى الطبيعة ، ويكون لزاما علينا أن نبحث فى الأهمية النسبية للجمال الطبيعى والفنى ·

اننا لا نحتاج الى تفكير كثير لكى نكشف أن ما نقرره بشـأن « معنى » الطبيعة أو ما ترمز اليه ، لابد أن يتوقف آخر الأمر على نظرتنا الشاملة الى العالم · فالمثالى والمتدين معا ، على سـبيل المثال ، يجدان الطبيعـة معبرة عن «الذهن الشامل» أو « المطلق » أو « الله » ، بحيث اننا لو نظرنا الى الأمر فى ضوء مشكلتنا الجمالية لقلنا ان الطبيعة تمثل فى هـذه الحالة الانتـاج الخلاق للفنان الالهى · فالنظام الطبيعى بأكمله يمثل مظهرا «للفكرة» فى قالب مادى · ولقد كان المفكرون المثاليون يميلون بوجه خاص الى وصف الطبيعة بأنها عرض « للفكرة » فى صورة حسـية على حين أن أنواع التفكير الدينى الأقل تمسكا بالنزعة العقلية كانت تكتفى بأن تسمى الطبيعة الجميلة « صنعة اليد الالهية » أو «فن الله» ، وهو الفن الذى يفترض أن الله خلقه ليكون فيه متعة وآية لمن يرضى عنهم من عباده ·

أما صاحب النزعة الطبيعية فى الفلسـفة ، فلا يمكن فى نظره أن يكون للجمال الطبيعى مثل هذا المضمون الرمزى ، اذ يكاد يكون من المؤكد أن علم الجمال ، عند المذهب الطبيعى ، يرى أن كل مانجده فى الطبيعة منمعنى وقدرة تعبيرية ـ أى من القيم الارتباطية ، انما هو أمثلة للمغالطة الوجدانية أعنى الميل العام لدى الناس الى صبغ العالم الطبيعى بصفة حية أو بشرية عن طريق اسقاط مشاعرهم على موضوعها وحوادثها ، كما هى الحال عندما نتحدث عن أسماء « غاضبة » أو بحر « يتوعدنا » أو نسيم « يداعبنا » · فمن السهل أن تؤدى ألفة الناس الطويلة مع الطبيعة الى الوقوع فى هذه التشبيهات المتخلفة من الاتجاه البدائى الى القول بحيوية الطبيعة ، وهو الاتجاه الذى كان يضفى فيما مضى على كل صخرة وتل وشجرة روحا وارادة خاصة بها · وانه لمن العسير على المرء أحيانا أن يدرك أنه لو كانت نظرة المذهب الطبيعى الى العالم صحيحة ، لما كان أى معنى تعبيرى يوجد فى الطبيعة ـ حتى الطبيعة الفائقة الجمال ـ الا ما « قرأناه » نحن أنفسنا فى بيئتنا ·

وهناك بالطبع بعض الارتباطات الرمزية الموجودة فى الطبيعة ، والتى تتصف بأنها عامة شاملة ، بغض النظر عن اتجاهنا الميتافيزيقى · ففى تجربة

الناس جميعا فى كل مكان ، نجد أن الشمس تدفىء ، والظل ينعش ، والمطر يبلل ، والنار تحرق · مثل هذه الاستجابات البشرية الأساسية لبيئتنا الطبيعية تمثل ارتباطات حقيقية ، ويكاد يكون من المؤكد أن لها قدرا من الموضوعية يفوق ما لأية محاكاة لها فى الفن · ومن هنا ينبغى أن نستنتج أن الطبيعة تنطوى بالفعل على بعض القيم الارتباطية الموضوعية ذات الطابع الجمالى ، على الرغم من أن هذه نفسها تعدل ، على الأرجح ، تعديلا غير ظاهر نتيجة لتفضيلاتنا الفردية والميتافيزيقية (٨) · وبطبيعة الحال فان هذه الارتباطات أولية ، ومن الواضح أن أية ارتباطات ثانوية نكونها مع الأشياء الطبيعية (كرائحة نوع معين من الزهر أو تغريد طائر معين) لا تختلف فى طابعها الشخصى الذاتى عن نظائرها فى مجال الفن ·

هل العنصر الشخصى هام فى الطبيعة بدورها ؟ ما زال أمامنا سؤال أخير ينبغى أن نجيب عليه فى هذه المقارنة بين الامكانيات الجمالية للفن والطبيعة · فهل يقوم من يلاحظ الجمال الطبيعى بنفس عملية المزج الشخصى بين ثلاثة أنواع من القيمة ، التى أشرنا اليها فى حالة من يلاحظ الفن ؟ من الواضح أنه يفعل ذلك حقا ، ولا يقل عن ذلك وضوحا أن هذا المزيج يتفاوت حسب تجربة الشخص ومرانه ومزاجه ، فضلا عن حالاته النفسية المتغيرة · ومع ذلك فهناك، فى حالة الطبيعة ، احتمال آخر قد يكون هاما ، ولا سيما بالنسبة الى الفترات الزمنية الطويلة ، ذلك لأن الفرد قد يتغير أثناء نضجه ، كأن ينتقل من المذهب المثالى الى المذهب الطبيعى ، أو بالعكس · ويكاد يكون من المؤكد أن هذا التحول فى الاستقطاب الميتافيزيقى يترتب عليه تغير فى « المعنى » الذى يجده فى الطبيعة ، وبخاصة الطبيعة الجميلة (وهى التى تهمنا الآن) · وباضافة هذا العامل المتغير الجديد الى العناصر التى تكون مزيجنا الشخصى من القيم الجمالية ، نجد أن الصورة النهائية الناتجة عن هذا الاندماج أكثر ذاتية على نحو قاطع ، فى حالة الجمال الطبيعى ، مما هى فى حالة الفن ·

ولنلخص مقارنتنا بين ميدانى التجربة الجمالية ، فنقول ان الطبيعة والفن يقدمان الى المشاهد ، كما رأينا ، نفس الأنواع الثلاثة من القيمة الجمالية · وفضلا عن ذلك فقد لاحظنا أن اثنين من هذه الأنواع ، وهما الحسى والشكلى، يبدوان موضوعيين فى كلا المجالين ، على حين أن القيم الارتباطية هى مزج من الذاتية والموضوعية ، أو ذات مكانة وجودية مشكوك فيها · ومن هنا فان الفارق الرئيسى بين الميدانين ، من حيث قيمتهما الجمالية ، انما يكمن فى أن

---

(٨) مثال ذلك أن الشمس تدفىء والمطر يبلل ، بغض النظر عن فلسفتنا » غير أن ر د فعلنا على هذه التجارب المألوفة قد يتأثر بكوننا مثاليين أو طبيعيين، مؤمنين أو ملحدين ·

القيم الموجودة فى الفن أشد تنوعا وتعقدا وامتلاء بكثير ، وخاصة فىعلاقاتها الشكلية وقدرتها التعبيرية ٠

فارق أخير : وهناك اختلاف أخير بين الفن والطبيعة بوصفها مصدرا للقيمة الجمالية ، يتعلق بمسالة القصد التعبيرى ، ذلك لأن كل فن ، كما رأينا من قبل ، ينتج بقصد أن يكون تعبيريا ، حتى لو لم يكن يعبر الا عن قيم حسية وشكلية ، كما هى الحال فى كثير من الأعمال الفنية المعاصرة ٠ والواقع أن معظم الملاحظين والمستمعين غير المدققين خليقون بأن يخطئوا فهم المقصد الحقيقى للفنان ، اذ أنهم يفترضون عادة أنه يهتم أساسا بتوصيل القيم الارتباطية والمعانى اللفظية ، ولكننا لا نكون على خطأ اذا قلنا ان مقصده ينطوى على قدر من الدلالة التعبيرية ٠ وعلى الرغم من أننا قد نخطىء معرفة طابع هذا المقصد ، فان حقيقة وجود مقصد يمكن أن تفترض دائما فى حالة العمل الفنى ٠ أما فى الموضوعات أو المناظر الطبيعية فاننا لا نستطيع أن نأخذ المقصد قضية مسلمة ٠ فقد يؤدى بنا ولاؤنا الفلسفى أو اللاهوتى الى افتراض وجود قدر كبير من المضمون التعبيرى فى الجمال الطبيعى ، وحتى لو تجنبنا ذلك ، فهناك دائما خطر وقوعنا فى المغالطة الوجدانية عندما نكون ازاء الطبيعة ٠ وهكذا يبدو من المعقول أن نستنتج أن فى استطاعة الفنون لا أن تقدم الينا قيما جمالية أغنى وأعمق مما تقدمه الطبيعة فحسب ، بل أن تقدم أيضا عالما يقل فيه احتمال وقوف التحيزات الميتافيزيقية والمغالطات الابستمولوجية حائلا بيننا وبين الواقع الجمالى ٠

ونحن لا نستطيع أن ننكر أن هناك أشخاصا كثيرين يجدون فى الطبيعة لذة جمالية أعظم مما يجدونه فىالفن ، وذلك نتيجة لمزاجهم الخاصأوافتقارهم الى التجربة الفنية ٠ كذلك لا يمكننا أن نقول ان موضوعا فنيا من الدرجة الثالثة ينطوى على قيمة جمالية تزيد على ما يتضمنه مثل من الدرجة الأولى للجمال الطبيعى ، لاسيما اذا كان العمل الفنى الضعيف المستوى محاكاة لمثال رائع من أمثلة الجمال فى الطبيعة ٠ ومع ذلك فان مما له دلالته أن الأشخاص الذين كانت لهم تجربة واسعة فى ميدان الظواهر الجمالية معا ، والذين كرسوا للنقد وللتقويم وقتا طويلا وتفكيرا كثيرا ، يرون عادة أن مجال الفن يتيح لذات لا يمكن أن توجد فى الطبيعة ، مهما يكن من جمال الطبيعة أو جلالها فى بعض الأحيان ٠ وهكذا فان الخلط الشائع بين « علم الجمال » وبين « فلسفة الفن » ، وان يكن أمرا مؤسفا من الناحية العقلية ، له بعض المبرر ، لأن الفن هو المقر الرئيسى للقيمة الجمالية ٠

فلسفات أخرى فى الفن

فى هذه المقارنة الموجزة بين القيم الجمالية التى يخلقها الفن وتلك التى تكتشف فى الطبيعة ، بدا أننا نفكر على أساس نظرية المحاكاة فى الفن ، التى

اشرنا اليها فى هذا الفصل من قبل · ولقد كان ذلك امرا لا مفر منه ، اذ يبدو أن أية مقارنة بين الطبيعة والفن تنطوى ضمنا على القول بأن الأخير يحاكى الأولى على نحو ما · وانه لمن العسير على معظم الأشخاص غير المتخصصين أن يتصوروا الفن ، ولاسيما فى وسائط التصوير والنحت ، الا على أنه تصويرى أو مقلد · وهذه الصعوبة تفسر الى حد بعيد الثغرة الواسعة التى تفصل بين النقد الفنى المحترف وبين التقويمات الشعبية للفن · فالفنانون والنقاد يأخذون عادة فلسفة للفن ـ أى بنظرية تتعلق بهدف الفن أو وظيفته ـ تختلف عن نظرية المحاكاة التى يفضلها الشخص العادى · ومن ثم فان المحترف يقبل على العمل الفنى وفى ذهنه توقعات وشروط مختلفة بشأن ما ينبغى أن يفعله الفنان بما لديه من مواد ·

فلنلق نظرة ، فى ختام هذا المدخل الموجز الى عالم الجمال ، على الفلسفات الرئيسية التى لا تقول بالمحاكاة فى الفن ، اذ يكاد يكون من المؤكد أن الناقد يستعين بواحدة أو اكثر من هذه الفلسفات ويتخذ منها نقطة ارتكاز عندما يقوم بمهمته فى التقويم · والأرجح أنه ، بوصفه قاضيا محترفا فى الفن ، سيختلف عن الشخص العادى اختلافا ملحوظا فى ناحية أخرى : فسوف يدرك أن هناك نظريات فنية عديدة ، ويكاد يكون من المؤكد أنه سيعرف تلك التى يأخذ بها ويحكم على أساسها ، أما الشخص العادى فيكون على الأرجح غير شاعر بوجود فلسفات فنية عديدة ، ومن الأمور شبه المؤكدة انه لا يدرك أنه يأخذ بنظرية معينة من هذه النظريات ·

وأغلب الظن أن الناقد يقدر ، والفنان يخلق ، فى أيامنا هذه ، فى اطار نظرية شكلية تؤكد القيم الجمالية الشكلية التى اشرنا اليها من قبل · ولا بد أن يتم هذا التأكيد على حساب القيم الارتباطية ، ولاسيما القيم ذات النوع الأدبى أو الحاكى story - telling (٩) · والواقع أن معظم النقاد المعاصرين يصدرون أحكامهم على أساس القيم الشكلية وحدها ، على حين أن الشخص العادى ، الذى يغفل القيم الشكلية عادة ، ولا يتأثر بالأوجه الحسية لأى فن الا تأثرا وقتيا ، يستجيب على أساس وظائف الفن المحاكية أو الحاكية · ولما كان الشخص المحترف والشخص العادى يبحثان عن اشياء مختلفة فى الفنون، فليس من المستغرب أن نجدهما يكتشفان فيها أشياء مختلفة ·

الفن بوصفه تعبيرا انفعاليا : هناك مدرسة كبرى ثالثة من المدارس الفنية

---

(٩) تنصب اشارتى هنا على الفنون البصرية والموسيقية وحدها ، أما فى الوسائط الأدبية فان أشد النقاد تمسكا بالنزعة الشكلية الخالصة يجد صعوبة فى تجاهل القيم الحاكية ·

(بعد مدرسة المحاكاة والمدرسة الشكلية) تلقى بين الأشخاص العاديين اقبالا أشد مما تلقاه بين المحترفين المعاصرين ، على الرغم من أن الفنانين والنقاد بدورهم كانوا يفضلونها منذ قرن من الزمان · والواقع أن المفكرين النظريين فى الفن ، فى القرن التاسع عشر ، قد نجحوا فى اقناع أنفسهم والجمهور بأن الفن ينبغى أن يكون قبل كل شىء تعبيرا عن انفعال (لا نسخة واضحة للطبيعة أو تجسيدا لقيم شكلية) الى حد أن جزءا كبيرا من الجمهور العام مازال يميل الى النظر الى مختلف الفنون على أنها وسائط لتوصيل الانفعالات · ويشيع النظر الى الموسيقى بوجه خاص على هذا النحو ، كما أن فلسفة الفن التىيأخذ بها الشخص العادى فيما يتعلق بالفنون البصرية هى عادة مزيج غير محدد المعالم من نظريتى المحاكاة والتعبير الانفعالى ــ مع الاتجاه دائما الى تجاهل القيم الشكلية بنفس القدر الذى يؤكدها به الشخص المحترف ·

الفن بوصفه مؤثرا اجتماعيا : أما آخر الفلسفات الكبرى فى الفن فهى فلسفة يصعب وصفها وادراجها تحت اسم معين ، اذ أنها تشمل آراء متباينة يوجد بينها تشابه ، ولكن لا توجد بينها هوية · ومن الممكن تسميتها بنظرية التأثير الاجتماعى ، أو النظرية التعليمية ، أو نظرية الدعاية ، وربما النظرية الأخلاقية · ولقد سبق لنا أن أشرنا الى هذا الرأى فى هذا الفصل ، عندما تحدثنا عن الفن والتعليم ، وذكرنا أن المتحدث الرئيسى باسم هذه النظرية هو أفلاطون · وفى استطاعتنا ، دون أن نحاول تقديم تعريف محدد لهذه الفلسفة ، أن نكون على ثقة أن الأشخاص الذين يؤمنون بها ينادون بأى مبدأ من المبادىء الآتية أو يمارسونه : (١) الرقابة على الفن ، (٢) استبعاد ضروب معينة من الفن على أساس أنها « ذات تأثير على المجتمع» أو «منحلة» ــ كما هى الحال مثلا فى حملة التطهير التى شنها هتلر على الفن «المنحل» والفنانين المنحلين وطردهم فيها من الدولة النازية ، (٣) تقويم الفنون على أساس مضمونها الدينى أو ايديولوجيتها السياسية ، (٤) استخدام الفن فى بث معايير أخلاقية وتعاليم اجتماعية معينة فى نفوس النشء ، بدلا من تنمية قدرتهم على تذوق الفن أو حساسيتهم الجمالية العامة ·

هذه الفلسفة التى تتخذ من الفن وسيلة للمنفعة الاجتماعية تستعين بنظرية المحاكاة والنظرية التعبيرية كشريكين غير متفرغين لها · وأسباب ذلك واضحة : فاذا كنت تستخدم الفن فى التحكم أو التأثير ، فلا بد عندئذ من استغلال امكانياته فى المحاكاة استغلالا كاملا · ولابد لك من تصوير أفراح أولئك الذين وصلوا الى الخلاص أو التحرر الاجتماعى ، أو تصوير أطماع من يعارضونهم وجشعهم · وبالاختصار ، فلا بد لك من تصوير مواقف انسانية معينة (حقيقية أو متخيلة) بطريقة تبلغ من الواقعية أو القدرة على التعبير حدا يكفى للحض على العمل الاجتماعى · ومن الواضح كذلك أنه سيتعين

عليك عندئذ أن تنتفع من امكانيات الفن الهائلة فى توصيل الانفعالات ، اذ أنه ليس أقدر من الانفعال الثائر على دفع الانسان الى العمل ، وقليل من الأشياء هى التى يمكنها اثارة الانفعال فى الجماهير العريضة بنفس السهولة التى يثيرها بها كتاب أو مسرحية أو فيلم سينمائى أو أغنية أو صورة تستهدف هذا الغرض ذاته • والواقع أن النظرية الشكلية فى الفن هى وحدها التى تأبى أن تجند لمساعدة فلسفة التأثير الاجتماعى • ذلك لأنه اذا كان هدفك الرئيسى هو التأثير الاجتماعى ، فان القيم الناشئة عن ادراك العلاقات الشكلية لن يكاد يكون لها قيمة • بل انها قد تكون عقبة من واقع الأمر ، مادامت قد تصرف نظر المشاهد أو السامع عن الهدف التأثيرى الرئيسى للعمل الفنى •

لذلك لم يكن من المستغرب أن يكون أنصار فكرة التأثير الاجتماعى وأنصار الشكلية خصوما ، بل أعداء صريحين فى بعض الأحيان (١٠) • أما النظريتان الرئيسيتان الأخريان فلا تستبعد كل منهما الأخرى على هذا النحو ، وان كان من السهل أن تصبحا كذلك فى حالات معينة • فأنصار التصوير غيرالموضوعى (أى التجريدى) مثلا ، اذا ما مضوا فى رأيهم الى حد التطرف ، فأكدوا أن مثل هذا الفن هو وحده الذى يمكن أن يكون له معنى فى نظر الأذهان الحديثة، فانهم يتمسكون ، كما هو واضح ، بالموقف الشكلى الى حد استبعاد كل المواقف الأخرى • على أن هذا النوع من استبعاد كل المواقف الأخرى نادر ، اذ أن معظم النقاد ، وكذلك أغلبية المبدعين فى الفنون ، يخففون من غلواء شكليتهم عن طريق نوع من الاعتراف بوجود قيم لمحاكاة الطبيعة وللتعبير عن الانفعالات معا • وما دامت القيم الشكلية هى التى تظل لها المكانة الأولى ، فانهم على استعداد لاثراء هذه القيم عن طريق تكملتها بالنوعين الآخرين من القيم الجمالية بطريقة حكيمة ، على أن تكون لهذه القيم الأخيرة مكانة ثانوية (١١) •

كلمة تحذير : يحسن بنا ، ونحن نختم هذه الدراسة الموجزة لعلم الجمال، أن نحذر القارىء من الاعتقاد بأن الاطلاع على هذا الفصل الواحد قد أعطاه فكرة عن « كل ما يتناوله علم الجمال » • ففى كتاب كهذا ، نحاول فيه تقديم

---

(١٠) للاطلاع على مثال لهذا العداء ، انظر الكتيب الصادر بعنوان « الماركسية والفن الحديث » Marxism and Modern Art ، تأليف ف• كلنجندر F. J. Klingender (نيويورك) الناشر International Publishers سنة ١٩٤٥ •

(١١) عالج المؤلف ، بمزيد من التوسع ، كل المشكلات التى ناقشناها فى هذا الفصل الموجز ، فى كتابه : مدخل الى علم الجمال An Introduction to Aesthetics (١٩٥٢) •

مدخل أول الى الفلسفة فى مجموعها ينبغى أن يقتصر عرض أى فرع من فروع الفلسفة على فصل واحد أو فصلين · ولابد أن يترتب على ضيق الحيز الى هذا الحد الشديد ، معالجة كل فرع بطريقة غاية فى الايجاز · ومع ذلك فلما كانت الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والمنطق والأخلاق قد اندرجت ضمن الفلسفة بوصفها وحدات منظمة طوال فترة أطول كثيرا من علم الجمال ، فقد اتيح لنا أن نعرض تلك الفروع الأخرى بطريقة أوفى بكثير · والواقع أن حداثة عهد علم الجمال وعدم استقرار وضعه الراهن ، يحول دون الاتفاق على كنه المشكلات الرئيسية فى هذا الميدان · ومن ثم يكاد يكون من المحتم أن يشعر كثير من المفكرين بأن المشكلتين اللتين اخترناهما على أنهما هما الأهم – وأعنى بهما موضوعية القيم والامكانيات الجمالية النسبية لكل من الفن والطبيعة – أقل أهمية من مشكلات معينة أخرى · ومع ذلك فيكفى لتحقيق غرضنا ، كما قلنا فى هذا الفصل من قبل ، أن يكون القارىء قد اكتسب مزيدا من التبصر فى طبيعة علم الجمال والمناهج التى تعالج بها مشكلات هذا الميدان · فاذا ما أضيف الى ذلك كسب آخر ، هو أن القراء الذين بدأوا قراءة هذا الفصل وهم يشكون فى قيمة التفكير النظرى الجمالى أو صحته ، قد أصبحوا بعد قراءته أقل تشككا ، فان كتابة هذا الفصل وقراءته تكونان قد حققتا هدفهما بما فيه الكفاية ·

الفصل السابع عشر

الخلود : في أي شيء آمل؟

الحق أن مشكلة الخلود تتغلغل فى حياتنا الشخصية وفى معتقداتنا الباطنة الى حد عميق ·فمن الجائز أن هذه ، من بين جميع المسائل التى تعالجها الفلسفة ، هى المشكلة التى ننتظر الاجابة عنها باهتمام يفوق اهتمامنا بكل ما عداها · ذلك لأن أى مذهب فلسفى ، فى نظر الكثيرين ، لابد أن يتوقف نجاحه أو اخفاقه على الاجابة التى يقدمها بشأن هذا الموضوع الذى تنعقد عليه آمال البشر ·· على أن هذا الموقف ينطوى على خلط مضلل بين الفلسفةوالدين· وعلى أية حال ، فسواء أكان توقع تحقيق هذا المطلب من الفيلسوف أمرا مشروعا أم لم يكن ، فان هذا التوقع أمر لا مفر منه · ومن هنا فلا مفر أيضا من أن تحاول مختلف المذاهب الفلسفية تقديم اجابات عنه ·

وهنا ايضا ينبغى أن نبدأ بتحليل المسائل المتضمنة فى هذا السؤال الذى يبدو بسيطا : « هل تبقى الشخصية الانسانية بعد الموت ؟ » ذلك لأن من الواجب أن ندرك أن لفظ « الخلود » وحده كانت له فى تاريخ الفكر البشرى عدة معان متباينة ، ومن الواضح أن أية اجابة عن السؤال : « أهناك خلود؟ » ستكون متوقفة على المعنى الذى نستخدم به اللفظ · كذلك ينبغى أن ندرك أن التفكير فى هذا الموضوع على أساس أمانينا ورغباتنا لا يمكن أن تسفر عنه أية اجابة فلسفية عن هذا السؤال · قد تكون الاجابة المتأثرة بمثل هذا التفكير مشروعة فى أوساط معينة ، ولكنها لا تكاد تجد لها مكانا فىأى بحث ميتافيزيقى جاد · فاذا انتهينا ، بوصفنا فلاسفة ، الى أن الخلود البشرى حقيقة ، أو على الأقل أمر مرجح ، فينبغى أن تكون النتيجة مبنية على أساس أمتن من مجرد كونها أمرا مرغوبا فيه ·

لذلك سنبدأ تحليلنا ببحث مختلف معانى لفظ « الخلود » ، اذ أن موضوع الخلود من اكثر الموضوعات التى تشيع مناقشتها تعرضا للاختلاف فى فهم مصطلحاته الرئيسية باختلاف الأطراف المشتركة فى مناقشته · وقد يكون من الاسراف أن نأمل فى الوصول الى تعريف نهائى للفظ الخلود ، يرضى جميع القراء ، ولكن من الممكن ، ومن الضرورى ، الالتجاء الى تعريفاتمؤقتة نستعين بها فى المناقشة · واقل ما يمكننا أن نفعله هو أن نختصر عدد المعانى

الممكنة للفظ ، بحيث لا نستبقى منها الا ما يمكن تبريره على أسس عقلية • ومن شأن هذا الاختصار أن يلقى بعض الضوء على تلك المشكلة التى هى على أحسن الفروض ، مشكلة يشيع فيها الخلط •

أنواع الخلود المختلفة

١ ـ **الخلود البيولوجي** : توجد على الأقل ثلاثة أنواع مختلفة من التجربة تندرج تحت هذا اللفظ الواحد ، لفظ «الخلود» • فهناك أولا الخلود البيولوجى الذى يبلغ من الوضوح حدا لا يكاد يكون معه موضوعا للخلاف • وكل مايعنيه هذا النوع هو أننا نبقى بعد موتنا فى أشخاص أبنائنا وأبناء أحفادنا ، خلال الأجيال المختلفة • ولا ينطوى هذا القول باستمرار النوع عادة على أى نوع من البقاء الشخصى ، ولذا فقد يكون الأجدر أن يطلق عليه اسم «الاستمرار» بدلا من «البقاء» • والواقع أن أولئك الذين يؤكدون هذا الاستمرار لا يدعون للبشرية أى شىء لا يسرى على كل أشكال الحياة بدورها • فالانسان ليس أكثر أو أقل خلودا من سائر أفراد المملكة الحيوانية ، اذ أن الجميع ، اذ يسلمون مشعل الحياة ، انما يسلمون شيئا من أنفسهم • ومع ذلك فان أحدا منهم لا يسلم هذه الفردانية التى تجعل هذا الكلب هو « فيدو » بالذات ، أو هذا الشخص بعينه هو « على » • ولما كان هذا الرأى فى الخلود يقتصر على استخدام المفاهيم البيولوجية ، فانه يؤكد أن كل كائن عضو حى ليس الا مستودعا مؤقتا لبذور الحياة ، وما حياة الفرد الا وديعة . تسلم عند وفاته لأبنائه وبناته •

٢ ـ **الخلود الاجتماعى** : وهناك نوع ثان من الخلود . لا يكاد يختلف فى وضوحه واستحالة الشك فيه عن بقاء النوع ، وهو البقاء **الاجتماعى** • ففى هذه الحالة يكون البقاء هو استمرار وجودنا بعد الموت فى ذكريات أسرتنا وأصدقائنا • هذا الرأى يؤكد أن الأفراد الذين يقدمون للمجتمع أكبر الخدمات ، هم الذين يقدر لهم بقاء اجتماعى أطول • وهكذا ينطوى هذا الموقف على نوع من العدالة البسيطة : فبقاؤنا يتوقف على مقدار جدارتنا ، أى على كوننا قد أسهمنا فى المجتمع بنصيب يستحق أن تخلد ذكراه بعد موتنا • وفى كل حالة من الحالات يظل كل ما فعلناه من خير ورحمة باقيا بعد حياتنا ، وسوف يعمل من انتفعوا من ارادتنا الخيرة على حفظ ذكرانا عطرة ، والاشادة ببركاتنا • فأولئك الذين عاشوا حياة عظيمة مفيدة يصبحون آليا أفرادا فيما أسماه جورج اليوت « جماعة الانشاء الخفية » :

بنفسى أن ألحق بجماعة الانشاء الخفية
لأولئك الموتى الخالدين الذين يعيشون ثانية
فى نفوس أصبحت أفضل بفضل وجودهم •••
لكى أنشد أنغاما لا يغيب صوتها عن العالم •

٣ ـ **الخلود الأخلاقى :** هناك نوع فرعى من هذا الخلود الاجتماعى ، يجتذب بقوة الشخصيات المتدينة المتحررة فى العصر الحديث ، وهى الشخصيات التى تجد أن من المستحيل الايمان بجنة فيها ما تشتهيه الأنفس ، ولكنها تجد أن من الأصعب الاعتقاد بأن الحياة التى تنقضى فى كفاح من أجل الأخلاق ، وفى سعى الى تحقيق الخير الاجتماعى ، لا يمكن أن تكون نهايتها الوحيدة سوى القبر • هذا الرأى يمكن تسميته بالخلود الأخلاقى • وهو ينطوى عادة على ثنائية أخلاقية ، تعد فيها الحياة صراعا لا ينقطع بين قوى الخير وقوى الشر • فى هذه المعركة القديمة العهد يكون الفرد أشبه بجندى قد لا يستطيع كسب الحرب بجهوده الخاصة وحدها ، ولكنه يستطيع أن يقاتل بشجاعة ، وربما استولى على قطعة صغيرة من الأرض بعد أن يهزم بعض الأعداء • وهناك تشبيه آخر ، أثير لدى المدافعين عن وجهة النظر هذه ، هو تشبيه الوجود الانسانى بالبحر الذى ينحت الشاطىء بلا انقطاع • فكل موجة جديدة، تتكون فى لحظة من المحيط الشاسع ، تقوم بالهجوم ، وتنحت قطعة صغيرة من الأرض ، أو تزعزع حجرا صغيرا من موضعه ، ثم يعود البحر الذى أتت منه الى ابتلاعها • وبالمثل يظهر الكائن البشرى بوصفه فردا فى بحر الانسانية الواسع ، ويقوم فى شجاعة بهجومه القصير على كتلة الشر التى تتداعى ببطء ، ثم يغوص ثانية فى الجنس الذى أتى منه • وفى هذه العودة يتخلى عن فرديته وهويته الشخصية ، ولكن قطعة الشر الصغيرة التى أزالها تظل نصبا تذكاريا دائما يخلد ذكراه ويشيد بجهوده • وهكذا فانه ، على الرغم من ضياع شخصيته ، لم يعش حياته عبثا ، فحياته قد اكتسبت ، بفضل هذا النصيب الذى أسهمت به ، مكانة وغاية تنأى بها عن العقم وترتفع بها الى مستوى انسانى بالمعنى الصحيح ، له مغزاه ودلالته الباقية •

الموقف التقليدى

لسنا بحاجة الى القول بأن القلائل فقط هم الذين تكون فى أذهانهم أمثال **هذه المفاهيم السابقة عندما يستخدمون لفظ «الخلود»** • فالكلمة تعنى عادة ، فى استعمالها العادى ، بقاء شخصيا بعد الموت على نحو ما ، وحالة يستمر فيها وجودنا الفردى بوصفنا شخصية فريدة • فالايمان بالخلود يعنى فى نظر معظم الناس ايمانا بأنهم سوف يستمرون فى الحياة بعد الموت بوصفهم أفرادا متميزين ، ستكون لهم آمال وأفعال كريمة مشابهة الى حد بعيد لما كان لهم وهم أحياء فى هذه الدنيا • وأولئك الذين يؤمنون على هذا النحو يرون أن ذلك الشكل الهزيل من أشكال الخلود ، كالخلود البيولوجى أو الاجتماعى أو الأخلاقى ، لا يكاد يستحق التفكير فيه • وما لم يكن وجودنا بعد الموت وجودا تظل فيه الفردية والشخصية باقية ، وينطوى على استمرار فى الغاية والسعى ، فان هذا الوجود لن يكون بقاء بأى معنى معقول • أى أن الفكرتين الرئيسيتين فى هذا الصدد هما الهوية والاستمرار • وما لم يتم الاحتفاظ بهما

معا ، فان معظم الأشخاص يشعرون بأنه لا يوجد خلود حقيقى · ومن المؤكد أن لفظ الخلود كما ظل الناس يستخدمونه عادة ، كان ينطوى ضمنا على الهوية والاستمرار ، وعندما عبر الشعراء وأصحاب الرؤى الصوفية فى كل العصور عن هذا الحلم الأزلى للبشرية ، فقد كان حديثهم على الدوام منصبا على البقاء الشخصى ·

ونظرا الى أن المعنى التاريخى والشعبى للفظ « الخلود » كان ينطوى على فكرة البقاء الشخصى ، فان الفيلسوف يقصر تحليله عادة على هذا الرأى · فهو يتساءل مع سائر البشر : هل الناس يبقون بعد الموت ؟ وفى أى الظروف يكون بقاؤهم لو كانوا يبقون بالفعل ؟ فمثلا ، ما العلاقة بين البقاء وبين سلوك الفرد قبل الموت ؟ وهل يتوقف البقاء دائما على كون الفرد قد عاش فى هذه الدنيا حياة أخلاقية ، أم أن أخلاقية حياتنا الدنيوية لا تتحكم الا فى نوع البقاء الذى سيكون لنا ؟ أم أن من الممكن أن تكون الحياة بعد الموت مستقلة عن الاعتبارات الأخلاقية ، بحيث يظل الخير والشرير معا باقيين فى حالة واحدة؟

العلاقة بين البقاء وبين الأخلاق : كانت هناك ـ كما هو متوقع ـ اجابات لا حصر لها عن هذه الأسئلة العويصة · والواقع أن المذاهب كانت من الكثرة ومن التنوع بحيث ان أى تصنيف يغدو مستحيلا · ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نصدر بعض الأحكام العامة الصحيحة فيما يتعلق بالفكر الغربى · فقد كان هناك أولا ، منذ الفترة اليونانية المتأخرة ، اتجاه الى النظر الى أفعال معينة ، أو معتقدات معينة ، أو انماط معينة للسلوك ، على أنها شرط ضرورى لبقاء الشخص بعد الموت · وبعبارة أخرى فقد كان يعتقد أن الحالة التى يظل فيها الفرد باقيا ، وربما مجرد البقاء على اطلاقه ، تتوقف اما على ما يؤمن به الشخص ، واما على نوع الحياة التى يعيشها ، أو كليهما معا · ولا جدال فى أن التأثير القوى للمسيحية واضح فى هذه الحالة · ذلك لأن الكنيسة كانت ترى على الدوام أن قبول تعاليم لاهوتية معينة ، بالاضافة الى السلوك فى الحياة وفقا للوصايا العشر ، هو شرط لابد منه للخلاص · ولاشك أن مفكرين قلائل فى العالم الغربى هم الذين تمكنوا من أن يضعوا مذهبا ايجابيا فى الخلود لا يظهر فيه تأثير هذا التراث · بل انه ما زال فى حكم المستحيل حتى اليوم، بعد أن فقد الايمان اللاهوتى كثيرا من سيطرته على أذهان الناس ، أن نجد مذهبا معاصرا فى الخلود يقول ببقاء الناس جميعا فى حالة واحدة ، بغض النظر عن مكانتهم الأخلاقية · وهكذا فان الغرب قد تشكل بالتفكير المسيحى الى حد أن الخلود الذى لايرتبط بالأخلاق يكاد يكون أمرا يستحيل تصوره · فاذا لم يكن العالم الآخر مكانا يثاب فيه الأبرار ويعاقب الأشرار ، أو تؤتى فيه الحياة الأخلاقية أكلها ، فانه يغدو بالنسبة الى معظمنا فى حكم العدم ·

الاتجاه اليونانى : كثيرا ما يشعر الدارس المبتدىء للفلسفة بأنه قد صدم

اذ يعلم أن اليونانيين القدماء لم تكن لديهم فكرة واضحة عن الحياة الأخرى بوصفها شيئا نستحقه بعد كفاح أخلاقى ٠ فمعظم الطلاب اليوم يستطيعون أن يفهموا أن مفهوم البقاء عند اليونانيين لم تكن له صلة بايمان الفرد ، ولكن من الصعب عليهم أن يفهموا أن الوجود بعد الموت لم تكن له بدوره علاقة وثيقة بسلوك المرء ٠ وحتى لو لم تكن فكرة « الجنة » و « النار » قد أصبحت هى محور نظرتنا الى هذه الأمور ، فان تصور حياة أخرى تكون للناس فيها مكانة نسبية مماثلة للمكانة التى كانوا عليها قبل الموت تبدو لنا فكرة غير منطقية ٠ ولكن الاعتراض الوحيد على ذلك هو اعتراض تاريخى : فقد كانت هذه الفكرة تبدو فى نظر اليونانيين منطقية تماما ٠ على أن هذا الموقف ، سواء أكان منطقيا أم لم يكن ، يبدو فى نظر معظمنا غير أخلاقى ٠ فمثل هذا الرأى يثير مشاعرنا الخلقية ، اذ أننا نفضل أن نجرب حظنا فى عالم يتوقف البقاء فيه ـ على نحو ما ـ على جدارتنا بالبقاء ٠ ونحن نشعر باننا اذا شئنا أن يكون للخلود أى معنى على الاطلاق ، فلابد أولا أن يكون له معنى أخلاقى ٠

والأرجح أنه لو قدر لمفكر يونانى قديم أن يعرف اتجاهنا الحديث هذا ، لوصفه بأنه اتجاه غير ناضج أخلاقيا ـ وهو ما ينتهى اليه الشكاك المحدثون بدورهم ، ذلك لأن هذا الموقف ينطوى ضمنا على السؤال الآتى : « لم نكون فضلاء اذا كان الخلود من نصيب الأخيار والأشرار معا ؟ » وهو سؤال يوحى بدوره بأن كل سلوك فاضل ينبغى أن يكون الدافع اليه هو الأمل فى ثواب أو مكافأة ٠ على أن الشخص الناضج أخلاقيا ـ على ما يقولون ـ انما يفعل ما يفعل لأنه حق ، لا بوصفه قسطا يدفعه مقدما لدخول الجنة ، أو رشوة لتجنب الفناء ٠ ومع ذلك فان معظم الناس يرون أن الحياة الأخرى ، أيا كانت صورتها ، ينبغى أن تكون وجودا يبرر الحياة الأرضية ويكملها ٠ وينبغى أن تكون حالة تتحقق فيها الأمانى الأخلاقية ٠ فلا بد أن يكون ذلك عالما يتوج فيه السعى وراء الخير بالنجاح ، ويكتمل فيه تحقق حياة الانسان الأخلاقية ٠ فالخلود لا ينبغى أن يقتصر على كونه استمرارا لحياتنا ، وانما ينبغى أيضا أن يكون اكتمالا لها وبلوغا بها الى غايتها ٠

التضاد بين الموقفين المثالى والطبيعى

من الواضح أن الشروط التى يفترض أنها تتوافر فى الخلود ، والتى تعبر عنها كلمة « ينبغى » أو « لابد » ، فى العبارات السابقة ، لا تكون واجبة الا اذ كان الكون تجسدا لقيم أخلاقية أو حريصا عليها ـ أى بالاختصار ، اذا كان يفى بشروط المفكر المثالى فيما ينبغى أن يكون عليه الكون لكى يكون «خيرا» ٠ فمن الجلى أنه اذا كان نظام العالم أخلاقيا ، فلابد من نوع من الحياة الأخرى من أجل مواصلة تحقيق القيم الخلقية وحفظها بصورة دائمة ، ذلك لأن من الأمور التى نلمسها جميعا أن أمانينا الأخلاقية نادرا ما تتحقق هنا ، فى هذه الحياة ، ففى كثير من الأحيان « يموت الطيبون صغارا » ، وحتى عندما

لا يموتون ، نجد أن كثيرا من الأخيار يحيون حياة شاقة عسيرة على حين أن الأشرار يفلحون فى حياتهم غالبا ، وحتى عندما لا يفلحون ، فيبدو فى كثير من الأحيان أنهم يستمتعون بحياتهم أكثر مما يستمتع بها كثير من القديسين ، وهناك لحظات لا حصر لها فى حياة أى شخص ، تبدو فيها الظروف مخيبة لأنبل مقاصدنا ، ويتحول الفعل الذى بدأ بنية طيبة ، أمام أعيننا ذاتها ، الى فعل من معدن أخس • فلا يمكن منطقيا أن نتصور الكون نظاما أخلاقيا الا اذا افترضنا عهدا للعدالة النهائية ، تجنى فيه آخر الثمار التى كان من المفروض أن تجنى من نوايانا الطيبة •

ومن الطريف أن نلاحظ ، عند هذه النقطة ، أن أشخاصا كثيرين ممن لا يؤمنون ببقاء الشخصية بعد الموت ، يرون مع ذلك أن الكون حريص على تحقيق القيم وحفظها ــ أى أنه يعمل فى اتجاه الخير • هذا الرأى يمثل امتدادا للرأى الاجتماعى فى الخلود ، الذى ناقشناه من قبل • وعلى الرغم من أن القائلين بهذا الرأى لا يحددون بدقة كيف يمكن متابعة النصيب الذى يسهم به كل منا فى الخير ، والاحتفاظ به على المستوى الكونى ، فانهم جميعا متفقون على أن القيم هى أنفس مافى الكون ، وعلى أن الكون منظم بحيث يضمن تحقيقها واستمرارها ، بغض النظر عما يحدث لنا بوصفنا أفرادا •

وينبغى أن يلاحظ أن فكرة بقاء القيم هذه تنطوى على أكثر من مجرد احتفاظ المجتمع بالنصيب الذى يسهم به كل فرد • ففى استطاعتنا أن نتصور المجتمع وقد أدار ظهره للقيم التى أضنى الجنس البشرى نفسه فى تحقيقها ، كما حدث فى العهود المظلمة فى أوائل العصر الأوروبى الوسيط ، غير أن المذهب الذى نحن بصدده يرى أن جوانب الخير هذه لا يقضى عليها فى هذه الحالة ، وانما ترجأ فحسب ، اما لكى تعود الى الظهور فى تاريخ تال (كما حدث بعد العصور المظلمة) ، واما لكى يحتفظ بها بوصفها اسهاما دائما فى مجموع الخير الموجود فى الكون •

هذا الرأى ، وكذلك الرأى السابق القائل ان الخلود ازدهار للقيم الخلقية ، يعدان تعبيرين مميزين عن الميتافيزيقا المثالية • فكلا الرأيين يفترض ضمنا حقيقة نهائية ، اما أن تكون هى ذاتها الخير ، واماتفترض الخير بوصفه العنصر الرئيسى المكون لها ، وكلاهما يفترض نظاما للعالم هو قطعا أخلاقى ، لا آلى • وينطوى كل من المذهبين ضمنا على القول بعالم ملائم للانسان ولكل ما هو رفيع فى طبيعته البشرية ، وكلاهما يضمن تحقق هذا العنصر الرفيع وحفظه على الدوام •

ولا نكاد نجد أنفسنا بحاجة الى القول بأن أية ميتافيزيقا تؤمن بالمذهب الطبيعى لابد أن تقضى على مثل هذه الآراء من أساسها • فصاحب المذهب الطبيعى لا يحتاج الى افتراض الخلود من أجل اكمال مذهبه منطقيا أو أخلاقيا • فلما كان يؤمن بأن الكون غير مكترث بالقيم البشرية ، وبأنه لا توجد علاقة

ضرورية بين الواقع والخير ـ أى بين مايوجد وما نود أن يوجد ـ فانه لايستطيع الالتزام بتلك الشروط التى يقول المثالى ان الخلود يفى بها منطقيا . ولما كان الذهن البشرى هو الشىء الوحيد الذى يعبأ بتحقيق القيم فى العالم الذى يقول به المذهب الطبيعى ، فكيف يمكن أن يقال ان النضال الأخلاقى لا تكون له قيمته الا بالنسبة الى البقاء بعد الموت ؟ وبعبارة أخرى ، فالمثالى يرى انه ان لم يكن هناك وجود بعد الموت لاتمام المسعى الأخلاقى ، فلن يمكن أن تكون للقيم الأخلاقية دلالة كونية . وهذا ما يرد عليه صاحب المذهب الطبيعى بقوله : «بالضبط ! فكل هذا الحديث الطنان عن القيم الكونية انما هو محاولة من الانسان لاضفاء أهمية على رغباته وأمانيه الخاصة . ان أحدا لا يستطيع أن ينكر أن الاعتقاد بأن الكون يرى الأشياء كما نراها ، ويحلم كما نحلم ، ويستهدف غايات كغاياتنا ، ومثلا عليا هى مثلنا ، هو أمر يبعث الراحة فى نفوسنا ، بل يرضى غرورنا . ومن المؤكد أن الأمور لو كانت كذلك ، لكان هذا شيئا رائعا بحق » . غير أن صاحب المذهب الطبيعى يذكرنا ، كما يفعل دائما، بأن كون هذا الموقف أمرا مرغوبا فيه هو أمر لا صلة له على الاطلاق بحقيقته، وبأن منطقيته لا علاقة لها بواقعيته ، وبالاختصار ، فان هذه المحاولة المثالية لالحاق الأمانى البشرية بقطار الكون ليست الا تشبيها بالانسان ، ولكن بصورة مهذبة .

موقف المذهب الطبيعى : هل يعنى ذلك كله أن المذهب الطبيعى لا يؤمن بالخلود ؟ اننا اذا كنا نعنى بهذا اللفظ أى شىء أكثر من استمرار النوع أو البقاء فى المجتمع ، فانه يلزم منطقيا عن موقف المذهب الطبيعى استحالة أن يكون هناك خلود كهذا . أى انه ، مثلما أن منطق المذهب المثالى يرغم صاحبه على الاعتراف بأن هناك على الأرجح بقاء للشخص بعد الموت ، فان المنطق الذى ينطوى عليه موقف المذهب الطبيعى يدفعه الى الشك فى أى احتمال كهذا ، وربما الى انكاره تماما . صحيح أن صاحب المذهب الطبيعى لا يملك ما يجزم به فى هذه المسألة على نحو قاطع ، وهو عادة يتخذ موقفا لا أدريا أكثر منه قطعيا توكيديا . ولكن من الواضح مع ذلك انه ، وان لم يكن يستطيع انكار البقاء بعد الموت بأى قدر من اليقين ، فان منطق مذهبه بأسره من شأنه أن يجعل الايمان بالخلود غير ضرورى وغير منطقى . والامرهنا مماثل لما كنا عليه عند بحثنا فى مشكلة وجود الله . ففى كلتا المسألتين لا يوجد دليل تجريبى أو برهان عقلى ، بل ان الأساس الوحيد للايمان هو نوع من المنطق الأخلاقى ، كما اعترف « كانت » وكثير غيره من الفلاسفة المحدثين صراحة . فقد بدا لهم أن انكار وجود الله وخلود النفس يؤدى الى انكار وجود نظام أخلاقى موضوعى أو مطلق فى الكون . هذه النتيجة ، التى اعترفت بها المدرستان الكبريان المتنافستان من مدارس الفكر الفلسفى ، تلقى قبولا فوريا عند صاحب المذهب الطبيعى ، وتدمج فى نظرته الى العالم . أما المثالى فلا يتصور هذه الفكرة .

والواقع أن من العسير أن نرى كيف يستطيع المثالى ان يقبلها دون أن يعرض بناء الفكر المثالى بأسره للخطر ·

الأمل الأكبر للمثالية

لما كان المثالى هو الذى يأخذ على عاتقه مهمة اثبات بقاء الشخصية بعد الموت ، فان من العدل أن نختم مناقشتنا للخلود بتلخيص لاستدلاله ينطوىعلى تعاطف معه · ولسنا بحاجة الى ترديد الحجة الأخلاقية ، اذ أننا انتهينا لتونا من عرضنا لها·ولكن ما نود أن نوجه اليه اهتمامنا هنا هو الحجةالميتافيزيقية الأنطولوجية ، اذ يبدو أن كثيرا من المثاليين ينظرون الى هذه الحجة ، علىأنها أقوى حتى من الدليل الأخلاقى·ولنتذكر أن الفكرة الأساسيةالعامة للميتافيزيقا المثالية هى الاعتقاد بأن الواقع النهائى ذو طبيعة ذهنية أو روحية ، وأن النظام الموضوعى للوجود المادى ـ أى العالم الطبيعى ـ له حقيقة ثانوية أو مشتقة · ولنعد مرة أخرى الى اقتباس عبارة من هوكنج ، هى التى يقول فيها ان المثالية ترى أن الاكتفاء الذاتى البادى للطبيعة انما هو وهم ، فالطبيعة تعتمد فى وجودها على شىء أبعد منها ، أو وراءها ، أو فوقها · هذا الشىءهو «الذهن» بمعناه الشامل · وكما رأينا فى الفصل الثالث ، فان المثالية الذاتية (عند باركلى) والمثالية الموضوعية (عند هيجل) لا تتفقان تماما فى طريقتيهما فى ارجاع الوجود الى الذهن · غيرأن جميع أنواع التفكير المثالى تتفق ، على الأرجح ، على أن المادة ، وعالم الموضوعات الفيزيائية بأسره ، يستمد معناه ووجوده آخر الأمر ، من عالم فوق الحسى ، هو عالم الذهن أو الأفكار (المثل) ومن ثم فان جميع مدارس المثالية تنكر أولوية المادة ، وانما تعطى كل الأولوية ـ أعنى الأولوية المنطقية والأنطولوجية والزمنية ـ لنظام مادى فى الوجود ·

والنتائج التى تترتب على هذا الرأى بالنسبة الى موضوع الخلودواضحة· فاذا كانت الأولوية «للذهن» ، أو «الفكر» ، أو «الروح» ، أو «العقل» ، واذا كان العالم يستمد معناه (ووجوده آخر الأمر) من هذا المصدر غير الفيزيائى ، فمن الواضح أننا ، بوصفنا أذهانا أو أرواحا أوشخصيات ، يمكن أن نوجد بمعزل عن أجسامنا العضوية · ذلك لأن الذهن (فى الأنطولوجيا المثالية) يمكن منطقيا أن يوجد بمعزل عن الجسم ، مادام ينتمى الى نظام للوجود أكثر أولية وأكثر «حقيقة» · أما العكس فليس ممكنا ، فقد يستمر وجود الجسم مؤقتا بمعزل عن الذهن أو النفس التى كان الجسم يؤويها حتى عهد قريب ، ولكنه لا يمكن أن يوجد ، ولو بصفة مؤقتة ، مستقلاعن كل ذهن ـ أى مستقلا عن « الذهن الالهى » أو «المطلق» · وهكذا يرى المثالى أن بقاء الشخصية بعد الموت أو بعد زوال الجسم المادى ليس ممكنا فحسب ، بل هو مرجح · والحق أن منطق المثالية يجعل هذا البقاء أمرا يكاد يكون مؤكدا·فاذا

كان أساس وجود الأجسام ، كما رأينا فى الفصل الثالث ، هو أن تكون جسرا تتصل بواسطته الأذهان فيما بينها ، فمن الممكن أن نتصور أن توجد هذه الأذهان ذاتها مستقلة عن أى كائن عضوى مادى ٠ أى اننا ما أن نفترض أولوية الذهن أو الروح فلن يعود هناك شىء يحول دون الخلود ٠ فلو سلمنا بهذه المصادرة الأساسية للمثالية ، فان بقاء الشخصية الانسانية بعد الموت يكون أكثر من مجرد فكرة معقولة ، اذ يغدو احتمالا مرجحا رائعا ٠

مشكلة الايمان النهائى

بأى شىء يمكننا أن نؤمن اذن ؟ ان المسألة تبدو الآن واضحة : ففى امكاننا أن نؤمن بأى شىء لا يوجد دليل تجريبى يؤدى الى استبعاده ، ويكون فى الوقت ذاته متمشيا مع موقفنا الفلسفى الأساسى ٠ ومن هنا فانه لا توجد مشكلة أخرى من المشكلات التى تتناولها الفلسفة ، يظهر فيها الشقاق بين المذهبين الطبيعى والمثالى بنفس القدر من الوضوح الذى يظهر به فى موضوعى الله والخلود ٠ ذلك لأننا لما كنا فى حالة هذين الموضوعين نعالج مشكلات لا توجد بشأنها الا أدلة تجريبية ضئيلة ، أو لا توجد أدلة على الاطلاق ، فليس هناك اعتقاد ينبغى استبعاده بصفة قاطعة لأسباب تجريبية ٠ وبالطبع لا يوجد اعتقاد يقبل بوضوح بناء على هذه الأسباب ٠ لذلك فان نظرتنا الفلسفية العامة الى العالم هى التى ستتحكم بالضرورة ، آخر الأمر ، فيما نؤمن به ، مالم نكن بالطبع غير متسقين فى تفكيرنا ، بحيث نتمسك بمعتقدات متناقضة ٠ أما اذا افترضنا أن معتقداتنا متسقة ، فان آراءنا فى تلك المشكلات القصوى ، كمشكلة وجود الله وبقاء الشخص بعد الموت ، ستكون هى الآراء التى تنسجم مع مذهبنا الفلسفى فى مجموعه ٠ فنحن سنؤمن عندئذ بما يمكننا أن نؤمن به فى اطار هذا المذهب ٠ أو بعبارة أدق ، فنحن سنأخذ بأية معتقدات تلزم لاتمام مذهبنا وجعله كله مذهبا تسوده وحدة جامعة ٠ وهنا نجد المثالى والطبيعى يفترقان أشد ما يكون الافتراق ـ أعنى افتراقا لا رجعة فيه ٠ اذ يتعين على كل منهما ، لكى يجعل نظرته الى العالم متسقة وكاملة ، أن يتابع نتائج مصادراته الأساسية حتى نهايتها المنطقية ، بحيث ان كل خطوة يخطوها تزيده ابتعادا عن خصمه الفلسفى ٠

١ ـ **بالنسبة الى المثالى** : يرى المثالى ، الذى يعطى الأولوية للجانب الفكرى من الوجود ، ويجعل عالم الروح هو الأساس النهائى ، أنه « لا شىء مستحيل التحقيق من أمانى الانسان العليا » (١) ٠ وعلى حين أنه قد لا يكون هناك ، على الأرجح ، أفرادا كثيرون فى هذه المدرسة يؤمنون « ببعث الجسم ودوام الحياة أبدا » بالمعنى اللاهوتى التقليدى ، فان أغلبية منهم تقبل فكرة وجود

---

(١) هوكنج : أنواع الفلسفة «Types of Philosophy» ، ص ٣٢٤ ٠

نوع معين من البقاء بعد الموت ، ولاسيما اذا كان ذلك بقاء العناصر الأكثر معقولية وأخلاقية فى طبيعة الانسان · وهنا نجد ، كما نجد فى مسائل كثيرة أخرى ، أن الموقف والاتجاه العام للمثالى متعاطف بقوة مع موقف الدين واتجاهه · وعلى الرغم من أن عقل المثالى قد يكون أقوى فى نزعته النقدية من عقول معظم رجال الدين (وهو قطعا أقوى فى نزعته التحليلية) فانه يقبل لنفسه راضيا أن يقوم بدور التابع لهم · وكل ما فى الأمر أن المثالى يتحدث عادة عن «المطلق» بدلا من «الله» ، وعن «حفظ القيم» بدلامن «الجنة أو النعيم»، فيكون الفارق الرئيسى بين الفيلسوف المثالى وبين رجل الدين هو فى تأكيد الأول للأوجه النظرية لهـذه المشكلات القصوى ، فى مقابل تأكيد الثانى لأوجهها العملية ·

٢ ـ **بالنسبة الى فيلسوف المذهب الطبيعى** : فما هو موقف فيلسوف المذهب الطبيعى اذن ؟ لما كانت الاجابات التى يقدمها هذا الفيلسوف عن هذه المشكلات تتعارض بصورة مباشرة مع آمال الانسان وأمانيه ، فمن العسير عرض الردود التى يأتى بها بطريقة تروق لكثير من القراء · والحق أنه ، أيا ماكان المصدر الذى تقع على عاتقه مهمة الاتيان ببراهين (أو بينات) منطقية أو تجريبية ، فان البينة **الانفعالية** تقع قطعا على صاحب المذهب الطبيعى ، اذ يبدو رده فى نظر معظم الناس أقسى وأصلب وأكثر « واقعية » من اللازم · ذلك لأن الموقف السائد بين الناس هو تقريبا الموقف الآتى : لما كنا لا نستطيع اثبات اجاباتنا على أى نحو ، ولما كان لنا بالتالى الحق فى الأيمان بأية وجهة نظر ، فمن المؤكد أن الأفضل هو الأخذ بالرأى الذى يتيح لنا مزيدا من الطمأنينة ويجعل الحياة أجدر بأن تعاش ـ ومن الواضح أن هذا هو الرأى المثالى ·

وسوف نقول المزيد عن هذا الموقف بعد قليل ، ولكن يحسن بنا أولا أن نقدم عرضا موجزا لموقف المذهب الطبيعى ، اذ أننا لن نستطيع أن نحكم بمدى امكان الأخذ بهذا الموقف الا بعد أن نفهمه فهما دقيقا ·

وينبغى أن نذكر أنه ، على الرغم من استعداد فيلسوف المذهب الطبيعى للانتظار حتى يبت العلم فى مشكلة « المادة stuff » النهائية التى يصنع منها الكون ، فانه واثق أن الطبيعة العامة لنظام العالم هى طبيعة فيزيائية · وهو لا يعنى بذلك ضرورة أن الكون « ليس الا آلة هائلة » ، وانما يعنى أن عملياته هى عمليات فيزيائية ، وقواه قوى فيزيائية ، وقوانينه قوانين فيزيائية · والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أنه لا يمكن أن يوجد الا نظام أو نمط واحد للموجود ـ أو بعبارة أخرى ان كل ما يوجد أو يؤدى وظيفته انما هو جزء من نظام الطبيعة·وهذا يؤدى صراحة الى استبعاد أى شىء فوق الطبيعة،

أو أى شىء عال ، من فئة الوجود الموضوعى ، فالنظام الفيزيائى أو الطبيعى يضم فى داخله كل ما هو موجود ·

انجازات العلم : يرى فيلسوف المذهب الطبيعى ، شأنه شأن العالم الذى يستمد منه الجزء الأكبر من معلوماته والاتجاه العام لتفكيره ، أن العمليات الفيزيائية والقوانين التى تسرى عليها كافية لتعليل جميع الظواهر · أما الحالات التى تكون المبادىء المتضمنة فيها غير معروفة بعد ، فان فيلسوف المذهب الطبيعى يفترض أنها عندما تكتشف سيتضح أنها فيزيائية و«طبيعية» ، مثلها مثل تلك المبادىء التى اثبتها العلم من قبل · ونظرا الى التوسع المطرد للتفسيرات الطبيعية فى ميدان تلو الآخر من ميادين التجربة البشرية ، فلابد أن يكون المرء على قدر كبير من العناد لكى يستطيع تحدى هذا الافتراض ، وهكذا فان كثيرا من الظواهر التى كانت تعد من قبل غامضة ، بل خارقة للطبيعة ، أصبحت تخضع للتحليل العلمى ، بحيث ان الشخص الذى ينادى بأن بعض الظواهر الخاصة لا يمكن أن تخضع للتفسير العلمى على أسس فيزيائية لابد أن يقع على عاتقه عبء ثقيل من الاتيان بالبينة على ما يقول · فلما كان فيلسوف المذهب الطبيعى يسلم بأن لكل الظواهر مكانا فى الطبيعة ، فانه لا يستطيع ـ منطقيا ـ أن يعترف باستثناءات من هذا النظام الشامل للأشياء وللعمليات جميعا ·

ومن بين هذه العمليات الطبيعية ، نجد للعمليات التى تدرسها مختلف العلوم البيولوجية (وضمنها علم النفس) مكانة هامة فى أى بحث عقلى فى موضوع الخلود · ذلك لأن عالم البيولوجيا بدوره قد فرض سيطرة القوانين الفيزيائية الكيموية والتفسيرات الطبيعية على ميدان البيولوجيا بأسره تقريبا· وفى عهد اقرب ، قام علم النفس بتوسيع هذه السيطرة بحيث تمتد الى ذلك الميدان الذى ظل طويلا يعد قلعة يتحصن فيها كل ما هو عال وخارق للطبيعة، وأعنى به ميدان الشخصية الانسانية أو « النفس » · ولم يكتشف علم البيولوجيا أو علم النفس ، كما تنبأ العالم وفيلسوف المذهب الطبيعى بجرأة منذ عهد بعيد ، أية ظواهر تتناقض مع مصادرات المذهب الطبيعى ، وانما أيدت الكشوف ، واحدا تلو الآخر ، النظرية العلمية الأساسية القائلة بوجود علاقات علية يمكن التعبير عنها كميا ، حتى أصبح من الممكن ان نأمل أن يجىء اليوم الذى يتمكن فيه علم النفس من تقديم تفسيرات لكل سلوك بشرى تكون مبنية على أساس المذهب الطبيعى ·

ومن أهم التعميمات التى صاغها عالم البيولوجيا ، التعميم الآتى : لاتوجد حياة بمعزل عن كائن عضوى ، ولا يوجد ذهن ، أو فكر ، أو وعى بمعزل عن بناء فيزيائى عصبى من نوع ما · وبعبارة ابسط ، فان علم البيولوجيا يقول انه لا يستطيع الاهتداء الى مثال لحياة غير عضوية ، او لذهن بلا جسم· ويعبر

علم النفس عن هذه الفكرة ذاتها بقوله ان كل تغير نفسى ، وكل حادث ذهنى هو ، بقدر ما يستطيع هذا العلم أن يكتشف ، اما مسبوق واما مصحوب بتغيرات عصبية (أى فيزيائية) ، وهذه الأخيرة تفترض بالطبع وجود بناء أو تركيب عصبى • ولما كان عالم النفس عاجزا عن الاهتداء الى أى استثناء لهذا الأساس العصبى للنشاط الذهنى ، فقد كان من المنطقى أن يتوسع فى هذا الحكم بحيث يجعل منه احدى مصادرات علمه • هذه المصادرة يمكن التعبير عنها كما يلى : كل حادث نفسانى يفترض مقدما حادثا عصبيا فى صورة تغيرات فى الطاقة داخل مجموعات الخلايا العصبية ، ويعتمد على هذا الحادث العصبى على الأرجح • وعلى الرغم من أن عالم النفس يشعر بالحرج عندما يحاول الخارجون عن ميدانه أن يطلقوا عليه اسم «المادى» ، فليس من الصعب أن نفهم أن مصادرته الأساسية هذه يمكن أن تفسر تفسيرا ماديا ، كما يمكننا أن نفهم السبب الذى يجعل المدارس الفلسفية ذات الاتجاه الواقعى الصلب تهيب فى كثير من الأحيان بعالم النفس بوصفه شاهدا خبيرا، لكى يؤيد على كره منه موقفها المعادى للمثالية والروحية •

النظرة الوظيفية : ينبغى أن نلاحظ أن تعميمات العلوم البيولوجية هذه تتمشى مع الأسلوب المتبع لدى معظم العلماء ، الذين يأخذون بالنظرة الوظيفية الى الظواهر كلما كان ذلك ممكنا • ومعنى ذلك ، فيما يتعلق بالحياة والذهن، النظر الى الظواهر البيولوجية بطريقة غير جوهرية • وبعبارة أبسط ، فهو يعنى أن الحياة والذهن معا يعدان « وظائف للكائنات العضوية » ، لا كيانات فى ذاتها • فليست « الحياة » ، بالنسبة الى عالم البيولوجيا ، الا لفظا مريحا للتعبير عن مجموع **عمليات** معينة فى التمثيل الغذائى والتكيف والتكاثر ، لا جوهرا أو مادة تدخل الكائن العضوى عند مولده وتخرج منه عند مماته • وقد يفيد فى تقريب هذه الفكرة الى الأذهان أن نضرب لها مثلا من ميدان الميكانيكا • فالفيزيائى يعرف الحركة بأنها وظيفة للأجسام ، تمثل بذلا للطاقة، وهى ليست كيانا أو جوهرا فى ذاته • ولو كانت الحركة مجرد بذل للطاقة فان هذه الطاقة عندما تتبدد كلها بالاحتكاك ، لا يعود الشىء يؤدى وظيفته بوصفه شيئا متحركا ــ أى انه يتوقف • فأين ذهبت الحركة ؟ اذا كنا نعنى «بالحركة» بذلا للطاقة ، فانها قد تبددت فى صورة طاقة • أما اذا كنا نعنى بالحركة مادة أو جوهرا كان حاضرا فى الشىء ، « فانها » لم تذهب الى أى مكان ، «لأنها» لم تكن موجودة أبدا • ولنضرب لذلك مثلا أبسط ، هو ذلك اللغز القديم الذى يتسلى به الأطفال : أين يذهب «حجرك» عندما تقف ؟ والجواب بالطبع هو أنه لا يذهب الى أى مكان ، لأن «الحجر» ليس كيانا أو جزءا من جسمك له وجود مستقل ، كأنفك مثلا ، وانما هو علاقة بين أجزاء معينة من جسمك عندما تكون فى مواقع محددة ، بالنسبة الى بعضها والى المستويين الرأسى والأفقى •

النظرة الوظيفية فى مقابل النظرة الجوهرية : عندما يحدث ، أثناء قيادة المرء سيارته بسرعة ، أن تصطدم احدى الحشرات فجأة بزجاج السيارة الأمامى وتتحطم الحشرة على الزجاج ، فمن الطبيعى أن نتساءل : أين ذهبت هذه الحياة الضئيلة ؟ ذلك لأن التحول من كائن عضوى كامل يقوم بوظائفه كلها ، الى مجرد بقعة من المادة ، يبلغ من الضخامة حدا يصعب معه على المرء الايقول بأن «شيئا» معينا ، أو «مادة» ، أو (جوهرا) قد اختفى • وعندما يقتل أمامنا انسان بطريقة عنيفة وفورية مشابهة ، يكون هذا الاعتقاد أقوى حتى مما سبق • ومع ذلك فاننا حين نعود بأذهاننا الى النظرة الوظيفية التى يقول بها عالم البيولوجيا ، نتذكر أن « الحياة » ليست الا القدرة على القيام بعمليات معينة ، أو مجموعة هذه العمليات – وأعنى بها عمليات التكاثر والتعويض الذاتى والتكيف مع البيئة • فعندما يدمر البناء العضوى لأسباب طبيعية (كتقدم السن مثلا) أو نتيجة للاصابة فى حادث ، فمن الواضح أنه لا يعود يؤدى وظيفته عندئذ – أى انه لا يعود «حيا» • فأين ذهبت «الحياة» ؟ اننا اذا استخدمنا اللفظ بالمعنى الوظيفى الذى يستخدمه به العلم ، لقلنا ان «الحياة» لم « تذهب » الى أى مكان • فالقدرة الوظيفية لم تعد موجودة ، ولكن ذلك لا يعنى أنها «ذهبت» الى أى مكان ، مثلما أن اختفاء «حجرك» عندما تقف لا يعنى أنه ذهب الى أى مكان • وبعبارة أخرى ، فاننا بمجرد ان نحرر تفكيرنا من النظرة الجوهرية الى الحياة ، فان قدرا كبيرا من السر والعلو الذى ينسب عادة الى ظاهرة الموت يختفى فورا •

مثل هذا يصدق على «الذهن» أو «الوعى» أو «الشخصية» • فاذا كانت لدينا نظرة جوهرية الى الشخصية ، كان من الطبيعى أن نشعر بأن من الضرورى تعليل اختفائها عند الموت ، وكان من المنطقى تماما أن نتساءل عما حدث لها ، ونضطر الى افتراض سماء ، أو عالم آخر من نوع مابوصفه مقرا لحياتها الأخرى المفترضة • أما اذا أخذنا بالرأى الوظيفى فى الذهن ، كما يقول به علم النفس المعاصر ، فان مثل هذا الافتراض لا يغدو غير ضرورى فحسب ، بل يصبح غير منطقى • ذلك لأننا اذا نظرنا الى «الذهن» على أنه مجرد اسم مريح لمجموع قدرات الفرد وخبراته – أو بعبارة أدق ، لردود أفعاله العصبية الحالية الممكنة – فلن يكون فى اختفاء هذا «الذهن» عند الموت أية مشكلة بالنسبة الينا ، اذ أن القدرة على رد الفعل ، التى تتألف من طاقة عصبية كامنة ، قد طرأ عليها تغير لا يزيد فى غموضه على أى تغير للطاقة فى الطبيعة • وماذا نقول عن ردود الأفعال العصبية المتراكمة ، التى نسميها « انماطا للعادات » و « ذكريات » ؟ انها لما كانت تمثل تغيرا دائما أو شبه دائم فى التركيب العصبى ، فلابد أن تختفى هذه التغيرات بدورها بتحلل هذا الجهاز العصبى المعين ، أو حدوث تغير فى تركيبه الجزئى • وبعبارة أخرى فان السؤال : « أين ذهب الذهن أو الشخصية ؟ » يغدو مشابها للسؤال : « أين يذهب شكل النبات أو تركيبه

عندما يذوى ويتحلل ؟ » ذلك لأن «شكل» النبات و «تركيب» الذهن انما هما تنظيم ، وتنظيم فحسب · وهكذا يعود علم النفس الحديث الى رأى أرسطو فى هذا الصدد : فالذهن هو **صورة** الكائن العضوى (أو **وظيفته** ، كما نفضل نحن أن نسميه) ، وهو بوجه خاص وظيفة المخ والجهاز العصبى المركزى · فاذا تعرضت هذه الوظيفة ، نتيجة للتحلل أو لحادث أو صدمة ، الى خلل مدمر ، أو توقفت تماما ، كانت هذه نهاية «الذهن» أو «الشخصية» ·

التعارض الأساسى بين الرأيين : من الواضح أن رأى المذهب الطبيعى ، بما ينطوى عليه من تأكيد لفناء الجسم والذهن فى وقت واحد ، يبنى على مصادرة مضادة للمثالية ، هى أن النظام الفيزيائى له الأولوية · والأهم من ذلك بالنسبة الى المشكلة التى نحن بصددها ، هو أن فيلسوف المذهب الطبيعى يرى الذهن معتمدا تماما على التركيب الفيزيائى (والتركيب العصبى على الأخص) للجسم · وبعبارة أخرى ، فليس الجسم مجرد مقر «لنفس» مستقلة ، أو أداة لها ، وانما الأمر على عكس ذلك : فالذهن لا يعتمد على الكائن العضوى الفيزيائى فى وجوده فحسب ، بل انه هو ذاته لا يعدو أن يكون أداء هذا الكائن العضوى لوظائفه ، ولاسيما حين يكون هذا الأداء مصحوبا بالوعى · أما المثالية فقد رأينا أنها تؤمن بأن للذهن مكانة وقيمة وأهمية أعظم بكثير مما يمكن أن يكون للجسم · كما رأينا أن المثالى يرى فى الجسم خادما أوأداة للذهن الذى يسكنه مؤقتا · وهكذا يتضح التعارض الأساسى بين وجهتى النظر ، ذلك لأن كلا منهما ، اذ تبدأ بمصادراتها الخاصة ، لا يمكنها الا أن تصل الى نتائج يقينية · فاذا كانت للذهن الأولوية فى نظام العالم ، وكان الوعى والطابع الفردى والشخصية هى أهم عناصر هذا النظام ، فمن المنطقى أن نقول ان الذهن يمكن ، بل يجب ، أن يبقى بعد الموت · أما اذا كانت الأولوية للعالم الفيزيائى أو المادى ، وكان الذهن تطورا للمادة معتمدا عليها فى وجوده كل الاعتماد ، فمن المنطقى ، بنفس المقدار ، أن نقول عندئذ ان وعينا الفردى لا يمكن أن يظل باقيا بعد موت الكائن العضوى الفيزيائى ·

أسس الايمــان

« بماذا نستطيع أن نؤمن ؟ » من الواضح ، فيما يتعلق بالله ، والخلود ، وغير ذلك من الأسئلة القصوى التى تحير الانسان ، أن موقفنا فى هذه الحالة هو نفس الموقف الذى يتكرر دائما كلما كنا بصدد الايمان ، اذ أن ما يمكننا أن نؤمن به ، سواء أكان متعلقا بالله أم بالطبيعة النهائية لأى شىء فى التجربة البشرية ، لابد أن يتوقف على نوع الكون الذى نؤمن به · فاذا قبلنا الكون كما تصوره الميتافيزيقا المثالية ، فعندئذ نستطيع أن نؤمن بأمور عديدة يستحيل علينا بالضرورة أن نؤمن بها لو كنا نرفض هذه النظرة الى العالم · فقبول المذهب المثالى يؤثر حتما فى منظورنا ، اذ أننا حين ننظر الى الكون

بأعين المثالى ، نرى لكل شىء دلالة وقيمة أخلاقية ، ونرى «الغاية» كامنة فى كل شىء ، و «العقل» مسيطرا على كل شىء وكأنه يشرف على اخراج هذا المنظر الهائل · أما بالنسبة الى فيلسوف المذهب الطبيعى ، فان الأمور تبدو مختلفة كل الاختلاف : فليس ثمة «معنى» أو «غاية» كامنة ، وكل ما تكتسبه الأشياء والحوادث من معنى تضفيه عليها ردود افعالنا تجاهها ، ومواقفنا منها ·

لم لا نؤمن ؟ عند هذه النقطة من اية مناقشة بشأن الايمان يثار عادة سؤال آخر · لما كانت النظرة المثالية تجعل العالم يبدو مكانا للعيش أحب الى نفوسنا ، وتضفى على المصير الانسانى مغزى كونيا ، فلم لا يأخذ كل انسان (حتى صاحب المذهب الطبيعى ذاته) بهذا الرأى ؟ لسنا بحاجة الى القول بأن المثالى أو رجل الدين هو الذى يثير هذا السؤال عادة ، ولكن هذا لايستطيع بالضرورة بطلان التساؤل ذاته · فاذا سلمنا بأن موجه السؤال لا يقتصر على أن يسألنا بسذاجة « لم لا يؤمن كل شخص كما افعل » فان التساؤل يكون أمرا طبيعيا ، ففيه يعترف بأن المثالية أقدر من المذهب الطبيعى على مواجهة مطالب الرأس والقلب معا · ذلك لأن المثالى لديه من الطمانينة والراحة ما لا يمكن أن يعرفه من يؤمن بالمذهب الطبيعى · وهكذا يكاد يبدو أن من العناد والمكابرة أن يرفض أحد هذه الطمانينة التى تبعث السكينة فى النفس ·

وكما قال الكثيرون ، فان الايمان لا يكلف شيئا ، فلم لا نؤمن ؟

وهنا أيضا نجد أن وليم جيمس قد يكون هو الذى عبر عن هذا الاتجاه أوضح وأشهر تعبير · ذلك لأن مقاله المشهور « ارادة الاعتقاد » انما هو عرض برجماتى طويل موسع لهذا السؤال ذاته : اذا كان الأكثر ارضاء أن نؤمن بالله والخلود ، فلم لا نؤمن ؟ وقد وضع الفيلسوف الفرنسى « بليز باسكال Blaise Pascal » الذى عاش فى القرن السابع عشر ، ماأصبح يعرف باسم « رهان باسكال » ، ويعترف جيمس بانه انما يقتصر على التوسع فيه · فلنبدأ بكلمات باسكال ذاتها :

> نستطيع أن نقول : « اما أن يكون الله موجودا واما ألا يكون» · ولكن الى أى جانب ننحاز ؟ **ان العقل لا يستطيع** أن يعيننا · فهناك هوة لاقرار لها بين المخلوق والخالق · **فعلى أيهما تراهن؟ ان الأمر** اشبه بقطعة نقود قد تظهر فيها صورة أو كتابة · فليس ثمة سبب لتأكيد أحد الاحتمالين على حساب الآخر · ولن تستطيع أن تقدم حججا تؤيد هذا دون ذاك ·
>
> وقد يقال اننا اذا لم نكن نعرف هذا ولا ذاك ، فان المسلك الصحيح هو الا نراهن على الاطلاق · غير أن المراهنة أمر لا مفر

منه ، فهى شىء لايتوقف على ارادتك • انها عملية أصبحت مندمجا فيها بالفعل • فماذا ستختار ؟

فلننظر فى الأمر : انك لما كنت مضطرا الى الاختيار ، فان عقلك لن يشعر باهانة اذا اختار أحد الأمرين أو الآخر • فتلك نقطة واضحة • ولكن ماذا نقول عن سعادتك؟ لنقارن الكسب والخسارة فى حالة المراهنة على أن الله موجود بالفعل • انك اذا راهنت على أنه موجود ، وكان موجودا فأنت الرابح • ولو راهنت على أنه موجود ولم يكن موجودا فلن تخسر شيئا • فاذا كسبت ، ربحت كل شىء ، واذا خسرت ، لم تخسر شيئا • فلتراهن اذن بلا تردد على أنه موجود بالفعل (٢) •

ويتفق جيمس مع باسكال على أن العقل لا يستطيع الوصول الى رأى قاطع فى مسألة الله والخلود • ولكنه لا يكتفى بأن يستدل على وجود الله من حاجتنا اليه ، كما فعل باسكال قبل أن يقترح « رهانه » بوصفه حجة اضافية لأولئك الذين كانت حاجتهم الى الله أقل الحاحا من حاجته هو • وبدلا من ذلك يقول جيمس بفكرة أخرى اشتهرت بفضل بسكال : « ان للقلب أسبابه التى لا يعرفها العقل » •

ويدافع جيمس عن حق ما يسميه « بطبيعتنا الوجدانية » وعن مطالبها ، التى تعادل تقريبا ما يسميه علم النفس المعاصر بحاجتنا العاطفية • غير أن جيمس لا يكتفى بالقول بأن للناس جميعا مطالب عاطفية فضلا عن العقلية • فهو يقول ان كل القرارات والأحكام الحيوية ، حتى عندما تبدو عقلية الى أبعد حد ، وقائمة على أساس منطقى ، هى فى الواقع ضروب من الاختيار العاطفى الذى تقوم به «طبيعتنا الوجدانية» • فلنضرب لذلك مثلا بذلك الاعتقاد المشهور لدى العالم أو الفيلسوف ، وأعنى به الاعتقاد بأن الحقيقة هى القيمة العليا ، وبأن النتائج التى يصل اليها العقل أو الذكاء مفضلة دائما على ما تتجه اليه رغباتنا • ولكن جيمس يتساءل : « ماذا نقول عن تلك المواقف التى يكون لبعضها أهمية كبرى بالنسبة الى السعادة البشرية ، والتى لا يستطيع العقل فيها أن يكتشف أية حقيقة » ؟ لنتأمل مشكلتنا الراهنة ، وهى وجود الله والخلود • فلا العلم ولا المنطق بقادرين على أن يقدما الينا اجابات قاطعة ، واذا لم يكن لدينا مفر من الاعتماد عليها فسوف نكون ــ وسنظل دائما ــ فى ظلام •

فماذا نفعل اذن ؟ ان الشكاك ، أو اللاأدرى ، يقول : « توقف عن الحكم ولا تختر شيئا ، ولا تثبت أو تنف » • بل ان ذوى الأذهان الأكثر صلابة قد يذهبون الى حد تأكيد أن من الواجب الا نؤمن بأى شىء يمكن أن نشك فيه •

---

(٢) « خواطر باسكال Pensées » •

فهم قد يطلبون الينا ألا نؤمن أبدا على أساس أدلة غير كافيـة ، بل ويذهبون الى أن من اللاأخلاقية أن نفعـل ذلك . وقد اقتبس جيمس نصا من كليفورد Clifford ، الذى كان فى أيامه شكاكا معروفا ، يقول فيه حول هذا الموضوع:

> ان الايمان يفقد قداسته اذا ماتعلق بعبارات لا دليل عليها ، ولم توضع موضع التساؤل ، لمجرد رائحة المؤمن ولذته الشخصية.. فلو قبل الايمان على أساس أدلة غير كافية ، فان اللذة تكون لذة مختلسة ، حتى لوكان الايمان صحيحا . وهى خاطئة لأنهامختلسة تتحدى واجبنا تجاه البشر . فهذا الواجب يقضى علينا بأن نحذر هذه الاعتقادات كما نحذر الوباء الذى قد يسيطر فى وقت قريب على جسمنا ثم ينتشر منه الى بقية المدينة . وانه لمن الخطأ دائما، وفى كل مكان ، ولكل شخص ، أن يؤمن بأى شىء على أساس أدلة غير كافية (٣) .

غير أن جيمس يتساءل بذكاء : أليست وجهة النظر هذه عند شـكاك كبير مثل كليفورد ، موقفا وجدانيا الى أبعد حد ، مبنيـا على اختيار عاطفى ؟ ان ما يقوله الشخص الذى يتخذ هـذا الموقف حقيقة هو أنه يفضـل أن يخاطر بفقدان شىء طيب ، اذ يرفض الايمان بما قـد يكون صحيحا ، على أن يخاطر بالايمان بشىء قد لا يكون صحيحا .

ويعتقد جيمس أن الشكاك اللاأدرى يخاف من أن يخدعه الأمل الى حد أنه يسرع الى الطرف المقابل فيخدعه الخوف . وهذا فى رأى جيمس أمر ممتنع : فاذا كان علينا أن نختار بين المخاطرتين ، فانه يتساءل : على أى أساس يختار المرء المخاطرة التى لا تكسب فيها شيئا ، ونخسر كل شىء ، بدلا من تلك التى لا نخسر منها شيئا وقد نجنى كسبا كبيرا ؟ وهـذا يعود بنا مرة أخـرى الى رهان بسكال ، أو بلغة جيمس المميزة :

> ان كان ها هنا خداع وهناك خداع ، فما الذى يثبت أن الخداع عن طريق الأمل أسوأ الى هذا الحد من الخداع عنطريق الخوف؟ اننى واحد من الناس الذين لا يجدون دليلا على ذلك ، وأنا أرفض ببساطة أن أساير الشكاك فى اختياره فى الحالة التى يكون فيها الأمر الذى أراهن من أجله هاما فى نظرى الى الحد الذى يجعل لى الحق فى اختيار نوع المخاطرة الذى أفضله (٤) .

وهكذا فان الدائرة التى سرنا فيهـا تكتمل : فهناك مخاطرة كلما قمنـا

---

(٣) « ارادة الاعتقاد ومقالات أخرى فى الفلسفة الشعبية » .
«The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy»

(٤) المرجع السابق .

باختيار على أساس أدلة غير كافية · ولكنا قد نضطر فى كثير من الأحيان ، اثناء حياتنا ، الى خوض هذه المخاطر ، ومن المؤكد أن اتخاذ قرار بشأن الله والخلود ، هو أكبر أمثلة هذا الاختيار الذى لا مفر منه · وليس هنـاك آخر الأمر سوى مزاجنا أو حاجتنا الشخصية لكىنقرر أى نوع من الخداع ـ خداع الأمل أم خداع الخوف ـ نفضل أن نخاطر به · وهكذا ينتهى المثالى أو المؤمن بالألوهية الى التساؤل : لم لا نؤمن ، ما دام الايمان لن يكلف شـيئا ، وقد يجلب لنا منافع جمة من حيث طمأنينة النفس فى هذه الحياة والسعادة بعد موتنـــا ؟

دفاع المذهب الطبيعى : يبـدو رد فيلســوف المذهب الطبيعى عادة ، فى نظر المثالى ، مماثلا لموقفه الأصـلى فى بعده عن الفهم · فهو يجيب بقوله : « اننى لا أقبل الايمان لأنى لا أستطيع · فأنت على خطأ تماما عندما تقول ان مثلهذه الطمأنينة لا تكلف شيئا فهى قد تكلفنى أعز ما أملك ، وهو نزاهتى العقلية » · وينبغى أن يلاحظ على الفـور أن هــذا الرد لا يقصد به ابدا أن يكون تلميحامتعلقا بأمانة المثالى العقلية ، وانما هومجرد تعبير عن أنصاحب المذهب الطبيعى ذاته لا يستطيع أن يأخذ بهذا الاعتقاد الا بثمن باهظ كهذا ·

وقد يقال ان النظرتين الى العالم قد تكونان معا ـ كما اتفقنا من قبل ـ متساويتين فيما يتعلق بمنطقهما · فان كان هذا صحيحا ، فكيف يكون الأخذ بالمذهب المثالى محتاجا الى صرامة ذهنية أقل بأى مقـدار ؟ ويفسر صاحب المذهب الطبيعى موقفه بقوله : « اننى لا أشير الى منطق خصمى عندما أتحدث عن النزاهة العقلية ، وانما أشير فقط الى المصادرات التى يشيد عليها بناؤها المنطقى · فهذه المسلمات الأساسية هى التى لا يمكننى أن أقبلها ، اذ لا يوجد لها مبرر فى تجربتى ولا فيما أعتقد أنه اجماع الشواهد التجريبية فىعمومها · أما اذا كان المثالى يرغب فى قبول هذه المسلمات ، أو يتعين عليه قبولها لكى يجد فى العالم بيئة مريحة للحياة البشرية ، فهذا شأنه · ولعله قد مر بتجارب شخصية أدت به الى الاعتقاد بأن الحقيقة النهائية روحية ، أو تبرر اتخاذه من هذا الاعتقاد مصادرة كبرى فى مذهبه · فان استطاع أن يفعل ذلك ، فهنيئا له ما يفعل ، أما أنا شخصيا فلا أستطيع » ·

من أين تأتى هذه الفوارق ؟ : من الواضح أننا اذا سرنا فى هذه المناقشة أية خطوة أبعد من ذلك ، فسيؤدى بنا ذلك حتما الىخوض غمار دراسةمفصلة فى سيكولوجية الايمان أو الاعتقاد · ومع ذلك فليس فى وسعنا أن نختم هذه المناقشة دون أن نقول كلمة أخيرة · فهذه النقطة بالذات ترتبط بمشـكلة من أكثر المشكلات المحيرة فى التجربة البشرية ، وأعنى بها : كيف يمر شخصان بنفس التجربة وتكون لهما استجابتان متعارضتان عليها ؟ لقد سبق أن أثرنا

هذا السؤال عند نهاية الفصل الرابع ، وها نحن أولاء نعود اليه•والرد المعتاد لهذا السؤال هو : « ان ذلك يرجع الى الاختلاف فى التكوين الذى ترتكز عليه التجربة المشتركة عند كل منهما » • ولكننا لاحظنا وجود اختلافات شديدة التباين فى استجابات أشخاص من نفس العمر ، ولهم نفس التكوين العام ، كما هى الحال مثلا فى أفراد أسرة واحدة متماسكة أو بين « أصدقاء العمر» • وهذا يؤدى بنا الى الشعور بأن تلك الاجابة كانت مبسطة أكثر مما ينبغى • فعندما يلاحظ المرء مسلك شقيقين تكون له صلة وثيقة بهما ، مثـلا ، ويرى الى أى حد يجد أحدهما مضامين مثالية فى كل مايحدث ، على حين أن استجابة الآخر تسير بنفس الضرورة المحتومة فى اتجاه المذهب الطبيعى ـ فعندئذ يجد المرء نفسه مضطرا الى البحث عن أغوار أعمق المشكلة •

والرد الوحيد الذى يمكن أن يواجه أى اختبار علمى هو القائل ان هـذا التباين يرجع جزئيا الى فارق فردى فى الوراثة والاستعداد ـ أعنى فوارق فى تركيب الأعصاب وحساسية الحواس ووظائف الغدد ، بل والهضم ذاته • وتسمى الحصيلة النفسية لوظائفنا العصبية والغددية الأساسية عادة باسم « المزاج » ، وهو لفظ يشيع استخدامه فى وصف الاستعداد أو الميل الأصلى للفرد من الناحية النفسية والجسمية • ومن ثم ففى امكاننا أن نعيد صياغة سؤالنا السابق من جديد ، بحيث يصبح : الى أى مدى تؤدى الفوارق المزاجية الى اختلافات فى وجهة النظر الفلسفية ؟ وهل المعركة بين أنصـار المذهبين المثالى والطبيعى « مسألة غدد فقط » ، كما يقول التعبير الشائع ؟

مشكلة المزاج : ربما كان وليم جيمس هو المسـئول عن المحاولة الحديثة للربط بين المزاج والميتافيزيقا • ولقد سبق لنا أن أشرنا الى التقابل المشهور الذى وضعه بين المثالى « الرقيق الذهن » وبين الطبيعى الصارم الذهن (٥) • وقد أعرب الشاعر الانجليزى «كولردج» منذ حـوالى قرن ونصف ، عن فكرة مشابهة لهذه الى حد بعيد حين وصف الناس جميعا بانهم اما أفلاطونيون واما أرسطاليون • وفى أيامنا هذه أدى ظهور النظرية الغددية فى الشخصية ، الى اتساع نطاق الرأى القائل أن نظرة المرء الى العالم ترتبط بوظائفه العضوية ارتباطا وثيقا • ولما كان المذهب الطبيعى يؤكد أولوية العالم الفيزيائى ، فانه لايجد فى هذه النظرية ـ كما هو متوقع ـ أى شىء غير منطقى (وهـو قطعا لايجد فيها أى شىء يصدمه) • فهو لايشعر بأى حرج عندما يقول شخص عنه انه يؤمن بمذهبه ، وبالمصادرات الأصلية التى بنى عليها المذهب بوجه خاص، نتيجة لاتزان معين فى الغدد ـ أو على الأرجح ، لعدم اتزان فيها • بل ان القائل

---

(٥) لم يستخدم جيمس نفسه تعبيرى « المثالى » و « الطبيعى » فى هذا التقابل ، غير أن من المعترف به عامة أن هناك ارتباطا وثيقا بين تصنيفه وبين التضاد الفكرى الذى أكدناه طوال هذا الكتاب •

بالمذهب الطبيعى يرى أن افضل تفسير لتحيزنا الأصلى لمصادرات معينة هو وجود تفضيل مزاجى متأصل فينا . وقد يذهب به الأمر الى حد القول بأن هذا هو التفسير الوحيد الممكن .

اما المثالى فأمر مختلف ، ذلك لأن أية نظرية فيزيائية فى الشخصية تثيره بما فيه الكفاية ، اما تطبيق هذا الرأى على الفلسفة فهو فى نظره أمر لايحتمل. والواقع أن قليلا من النظريات هو الذى يستثير المثالى الى النضال بقدر ما تستثيره هذه النظرية . ومن المعروف أن صاحب المذهب الطبيعى يتهم المثالى احيانا بأنه ينظر الى كل الآراء باستثناء آرائه هو ، على أنها ليست باطلة فحسب ، بل شريرة . وهذه مبالغة دون شك . ولكنها تقترب من الحقيقة فى حالة النظرية الراهنة المتعلقة بالمصادر التى يستمد منها المزاج الفلسفى . ذلك لأنه لو أمكن اثبات هذه النظرية تجريبيا ، لتعرض معها بناء الميتافيزيقا المثالية بأسره لخطر ماحق . فلو ثبت أن أشخاصا لديهم اتزان غددى معين يميلون الى الانجذاب نحو قطب رئيسى معين من قطبى التفكير دون الآخر ، فماذا يصبح مصير المصادرة الأساسية القائلة بأولوية « الذهن » أو « الفكر » فى الكون ؟ واذا كان ما نفكر فيه يتحدد على أساس ما نأكله أو على أساس طريقة عمل الغدة النخامية ، فمن الواضح عندئذ أن الأولوية « للمادة » أو العالم الفيزيائى . ومهما تكن المثالية منطقية أو عميقة المغزى أو ملهمة ، فان تحقيق نظرية المزاج هذه يترك الفلسفة المثالية معلقة فى الهواء بلا دعامة دون أن يبرر وجودها شيء الا نوع من الجاذبية الجمالية .

وهكذا نكون قد أتممنا دورة كاملة : فما نؤمن به عن الله والخلود يبدو متوقفا على ما يمكننا أن نؤمن به عن طبيعة العالم بوجه عام ــ وهذا بدوره يبدو متوقفا على ما يمكننا أن نؤمن به بشأن مصادر الايمان ذاته أو العوامل المتحكمة فيه .

ولابد أن يؤدى الدور الواضح فى هذه النتيجة الى القول بأنها ليست مرضية على الوجه الأكمل . ولكن من الصعب أن نصل الى أى استنتاج آخر يمكن أن يكون ممكنا فى اطار معرفتنا الراهنة . فنحن آخر الأمر ، نؤمن بما نستطيع أن نؤمن به ، غير أن هذا بدوره يتوقف على عوامل تبلغ من الكثرة ومن التباين من فرد الى فرد حدا يجعل لكل ذهن امكانات الايمان خاصة به وحده .

الفصل الثامن عشر

النزعة الإنسانية والوجودية

توجد فلسفتان ، من بين الفلسفات الشائعة فى أيامنا هذه ، تحتلان مركزا خاصا ، وتقف كل منهما على الحد الفاصل بين المذاهب الفلسفية بمعناها الفنى وبين « فلسفة الحياة » الشعبية ، وكل منهما وجدت من الكتاب و « المثقفين » اهتماما يفوق ما وجدته من الفلاسفة المحترفين · ولكل من الفلسفتين نظريات ميتافيزيقية مجردة ، وذلك على الأقل بصورة ضمنية ، ولكن كلا منهما لا تكاد تعرف الا على أساس أحكامها الأخلاقية وآرائها العينية فى الموقف الانسانى فحسب · وتبدو كلتا الفلسفتين حديثة الى حد يلفت الأنظار بحق (رغم أن لكل منهما جذورها التى تمتد الى قرن وربما أكثر من قرن فيما مضى) · ذلك لأن كلا منهما تعبر عن أحوال واتجاهات لا يمكن أن تسمى الا « معاصرة » ·

ويكاد يكون من المؤكد أن كل طالب قد سمع عن هاتين الفلسفتين · فاذا كانت أية مصطلحات فلسفية قد ترامت الى سمعه قبل أن يبدأ دراسته المنظمة لهذا الميدان ، فالأرجح أن « الانسانية » و « الوجودية » من أول المصطلحات التى اكتسبها · ومن الجائز أن الشعبية التى نالتها هاتان المدرستان ترجع الى اعجاب الكتاب ، ولا سيما كتاب القصة والمسرح ، بهما ، أكثر مما ترجع الى أية أهمية خاصة لهما فى المجال العقلى · ولكن ، بغض النظر عما اذا كان التاريخ سيحكم على هاتين الفلسفتين بأنهما عميقتان ، أم سيكتفى بتأكيد أنهما فلسفتان روجتهما الدعاية الذكية فحسب ، فان تأثيرهما خلال الثلث الأوسط من القرن العشرين سيظل قويا الى حد بعيد · ولن يكون من الممكن تحديد العلاقة بين الانسانية والوجودية بدقة الا بعد بحث كل منهما على حدة · وسوف نبدأ بأقدمهما ، وهى النزعة الانسانية ·

النزعة الانسانية فى عصر النهضة : كان للفظ « النزعة الانسانية Humanism » تاريخ طويل ، تغيرت خلاله معانيه كثيرا ، شأنه شأن معظم الألفاظ التى تظل تستخدم طويلا · ولقد برزت بوجه خاص أهمية ثلاثة من هذه المعانى : أقدمها معنى أدبى ثقافى ، نشأ فى ظل حركة النقد الأدبي والدراسة الثقافية للأدب ، التى ارتبطت بعصر النهضة الأوربية · وهنا كان معنى

اللفظ هو الأفكار والكتابات التى ظهرت فى القرن السادس عشر على الأخص ، والتى كان موضوعها الأول هو الانسان ــ أى اهتمامات الانسان وأوجه نشاطه فى هذا العالم ، ولا سيما أوجه نشاطه العقلية والجمالية · ولقد كان الانسان المثالى ، فى نظر هؤلاء الكتاب الأوائل ، هو الفرد المكتمل التكوين ، الذى تحققت كل قدرته الى أقصى حد · أى ان فلسفة تحقيق الذات كانت هى السائدة حينئذ ·

ولقد كان قدر كبير من طريقة الحياة والتفكير فى عصر النهضة ، كما هو معروف ، رد فعل واعيا على المثل العليا الزاهدة فى العصور الوسطى · فلم يعد انسان عصر النهضة على استعداد للتضحية بقدر كبير من انسانيته فى سبيل ثواب العالم الآخر ، وأصبح الرهبان والراهبات (الذين كان يفترض من قبل أنهم يقومون بتضحيات كبيرة فى هذا الصدد) ، موضوعا للسخرية والازدراء بين كثير من كتاب ذلك العصر ومفكريه · ولقد أدت عودة ظهور الاهتمام بكثير من مواد الحضارة الكلاسيكية ، واكتشافها من جديد ، الى شعور رجال القرنين الخامس عشر والسادس عشر شعورا قويا بما يمكن أن تكون عليه الانسانية فى أحسن أحوالها · وكان العقل فى عصر النهضة ينظر الى الحياة اليونانية والرومانية على أنها النتاج المثالى لتطور النزعة الانسانية ، ويشعر باليأس من امكان بلوغ هذه القمم مرة أخرى · غير أن ادراك رجال عصر النهضة لتعلق الانسان الكلاسيكى الشديد بهذا العالم الحاضر ، وعزوفه عن العالم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب ، شجعهم على محاولة السعى الى تحقيق القدرات البشرية على نحو أكمل مما كان يحدث فى العصور الوسطى ·

فالمعنى الأول والأقدم للفظ « النزعة الانسانية » هو ذلك الذى يعبر عن تلك المحاولة التى بذلت فى ميدان الأدب والنقد الأدبى · كذلك فان هذه الحركة التى ظهرت فى عصر النهضة قد وضعت على الأساس الاشتقاقى للفظ ــ أعنى التركيز الدائم على الانسان ، وحياته فى هذه الدنيا ، والامكانات الرائعة لهذه الحياة · وينبغى أن يلاحظ أن هذه النزعة الانسانية الأصلية لم تكن ترفض الدين بوصفه أحد العناصر المكونة للحياة الخيرة ، وانما هى قد نبذت على وجه التحديد ، الرهبنة والتعصب وكل محاولات اعطاء القيم الدينية المكانة العليا ، لا سيما اذا كانت هذه المكانة العليا تعنى التضحية بأى جزء من الماهية الأساسية للانسان ·

المعانى الحديثة « النزعة الانسانية »

أما المعانى الرئيسية الأخرى «للنزعة الانسانية» فلها أصل أحدث عهدا ، اذ أنها وضعت ، الى حد بعيد ، خلال القرن الحالى · ويعد كل من هذه المعانى تأكيدا لجانب معين من المعنى الشامل للفظ · فهناك مثلا نوع من الفلسفة

البرجماتية وضعه أكبر البرجماتيين الانجليز ، وهو ف • ك • س • شيلر أطلق عليه اسم « النزعة الانسانية » على وجه التحديد • ويتلخص موقف شيلر الأساسى فى تلك الجملة المشهورة التى اقتبسها من بروتاجوراس ، المفكر المعاصر لسقراط وافلاطون : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » • ومع ذلك فلما كان اهتمام شيلر الرئيسى منصبا على مجال المنطق ونظرية المعرفة ، لا على مجال الأخلاق ، فقد كان من الطبيعى أن يؤكد المعايير البرجماتية والانسانية «للحقيقة» و «الصواب» ، أكثر مما يؤكد معايير « الخير » • وكان يعتقد ، بوجه عام ، أن أى حديث عن الحقائق المطلقة أو العالية أو الأولية هو حديث عقيم • فنحن نعرف ما نعرف نتيجة لتجربتنا الانسانية البحتة ، نظرا الى أن هذه التجربة تتغير من جيل الى جيل ، فلابد أن نتوقع تغير معرفتنا وحقائقنا بدورها •

وعلى الرغم من أن شيلر قد وضع مذهبه فى الأعوام الأولى من القرن العشرين ، قبل أن تصل التجريبية المنطقية الحديثة الى مرحلة نموها الحالية ، فمن السهل أن ندرك وجود علاقات معينة بين هذه النزعة الانسانية الانجليزية وبين التفكير الوضعى الحديث الذى ناقشناه فى الفصل الحادى عشر • مثال ذلك أن المدرستين تتفقان على أنه لا توجد وسيلة يستطيع بها الانسان تجاوز تجربته من أجل اكتساب معرفة عن حقيقة مزعومة تعلو على التجربة • ومن هنا فان أى حديث عن «حقائق أزلية» أو «مطلقة» لا يعدو أن يكون لغوا •• صحيح أن فى استطاعتنا أن نحلم بهذه الماهيات غير القابلة للمعرفة ، وقد نود لو كان فى امكاننا اثبات وجودها • ولكن لما كان من المستحيل اثبات هذا الوجود — لأن اثباته لا يكون الا عن طريق التجربة ، وليس ثمة وسيلة ممكنة للخروج عن التجربة من أجل الاهتداء الى ما يوجد « خارج التجربة — فان اية عبارة تزعم أنها تعبر عن حقيقة فوق التجريبية ، أو غير بشرية ، هى عبارة لامعنى لها • ذلك لأن الانسان — كما لا يمل شيلر تذكيرنا — هو « مقياس الأشياء جميعا » : مقياس ما هو موجود ، على أنه موجود ، وما هو غير موجود على أنه غير موجود » • فالتجربة الانسانية هى وحدها التى تستطيع أن تنبئنا بما هو موجود وما غير موجود ، ولا يمكن أن نستمد من أى مصدر غيرها معرفة بشأن حقيقة التجربة الفعلية أو طبيعتها • وهكذا فان الوضعية الحديثة ، وكذلك المذهب الذى يمكن تسميته «بالنزعة الانسانية الابستمولوجية » ، تتخذ من المبدأ السابق أول حقيقة أساسية بسيطة لحياتنا الذهنية ، وهما معا متفقان فى الحملة على ذلك العدد الهائل من المدارس الفلسفية ، واللاهوتية التى تنكر هذه الحقيقة البسيطة •

النزعة الانسانية الدينية

هناك نوع آخر من النزعة الانسانية أشهر بكثير من النوع السابق ، كما أنه أثار حوله قطعا مزيدا من الجدل ، هو ذلك الذى يعرف عادة باسم « النزعة

الانسانية الدينية » • ومن سوء الحظ أن هذا اللفظ بدوره ينطوى على خلط غير قليل ، اذ أن نفس الأشخاص الذين يسمون أنفسهم بالانسانيين الدينيين ليسوا متفقين حول ما يعنيه هذا الاصطلاح • وكل ما يتفق عليه هؤلاء جميعا هو معارضتهم للمذاهب المسيحية ذات الاتجاه السلفى التقليدى الكلفينى الأشد تمسكا • فالانسانيون يعارضون بوجه خاص الاهتمام الذى تبديه هذه الطوائف بالخطيئة الأولى ، وانحطاط الانسان وعجزه بدون المعونة الالهية • ولكن الانسانيين الدينيين ، بعد تفنيدهم لهذه المذاهب المتطرفة التى تؤكد الكمال المطلق لله والنقص المطلق للانسان ، قلما يتفقون على مضمون العقيدة التى يدعون اليها •

وأخطر الصعوبات التى تواجه هؤلاء المفكرين تنشأ من تعريف لفظى «الدين» و «الله» ، بل من مفهومى هذين اللفظين • فلقد حاول جميع هؤلاء الانسانيين الدينيين تقريبا تخفيف العنصر الخارق للطبيعة فى الدين ، بل ان بعضهم حذف تماما كل ما هو خارق للطبيعة • وكان معنى ذلك بطبيعة الحال اعادة تعريف لفظ « الدين » ، اذ أن الدين ، والقول بما هو خارق للطبيعة ، لا ينفصلان بالنسبة الى العالم الغربى • وفى بعض الحالات اقترن حذف هذا العنصر الخارق للطبيعة ، أو الاقلال من أهميته ، الى استغناء مناظر عن فكرة الله ، ولكنه أدى فى حالات أخرى الى اعادة تعريف هذا اللفظ • ومع ذلك فمن الواجب أن نعترف بأن اعادة التعريف هذه بلغت فى كثير من الأحيان حدا جذريا أدى الى الاستغناء عن فكرة الله بطريقة مستترة غير مباشرة ، بدلا من أن يكون ذلك بطريقة صريحة مباشرة •

تعريف « الله » : يميل الانسانيون الدينيون الى تعريف الله من خلال المثل العليا الانسانية والمبادىء الاجتماعية وحدها • وقد جمع « كورليس لامونت » وهو مؤلف أمريكى مشهور بكتاباته عن النزعة الانسانية نماذج لتعريفات الألوهية ذات الاتجاه الاجتماعى هذه ، وفى اعتقادى أن خير مايمكننى عمله هو اقتباس بعض التعريفات من هذا المصدر (١) • مثال ذلك أن ديورانت دريك يقول : ان الله هو الذات الشاملة فى كل منا ، وهو ارادتنا الخيرة ومثاليتنا والعقل الذى يجمعنا معا ويدفعنا الى الأمام بقوة داخلية قاهرة نحو تلك الحياة المثلى التى نصبو اليها حين نكون فى أحسن أحوالنا » • ويصف جيسى هـ • هولمز الله بأنه العنصر الداخلى الموحد ، الذى يدفعنا نحو الوحدة فى عالم من الاخاء • ويقول هنرى نلسون ويمان ، الذى اشتهر خاصة بمحاولاته

---

(١) « النزعة الانسانية بوصفها فلسفة Humanism as a Philosophy الطبعة الثانية (نيويورك • الناشر : Philosophical Library ١٩٤٩) •
واقتباسات كلها مأخوذة من هذه الطبعة • ونحن نوصى كل من يريد الاستزادة عن النزعة الانسانية بقراءة هذا الكتاب •

تعريف الله على أسس انسانية : ان الله هو التفاعل المتبادل بين الأفراد ، والجماعات ، والعصور ، وهو التفاعل الذى يولد أعظم قدر ممكن من الخير المتبادل ويساعد على تحقيقه » •

ولسنا بحاجة الى القول انه ، مهما يكن سمو هذه المفاهيم الخاصة بالله ، فانها قطعا لا تكاد تشترك فى شىء مع التعريفات التقليدية للألوهية • مثال ذلك أنه لا توجد صلة بينها وبين المفاهيم المختلفة لله ، التى نوقشت فى الفصل الذى عرضنا فيه من قبل مذهب الألوهية المفارقة • بل ان من العسير فى الواقع أن نتصور كيف يتسنى للقائل بمذهب الألوهية المفارقة ، وللقائل بالنزعة الانسانية ، مهما يكن حسن نيتهما ، أن يتجنبها الغموض والخلط اذا ما حاولا أن يتفاهما عقليا حول موضوع الألوهية فى عمومه • وليس معنى ذلك أن أصحاب مذهب الألوهية المفارقة « على صواب » وأن الانسانيين « على خطأ » فى مفاهيمهم ، بل ان قصدنا الوحيد هو أن نذكر الانسانيين بأن عبء البينة اللغوية انما يقع عليهم اذا ما اختاروا الاحتفاظ بلفظ ظل طوال قرون عديدة يحمل معنى عاما واحدا ، مع تأكيدهم ضرورة استخدام هذا اللفظ بحيث يؤدى معنى مختلفا • ان لكل متحدث أو كاتب الحق فى تعريف ألفاظه كما يشاء ، غير أن الانسانيين الدينيين كثيرا ما يتهمون بأنهم يطلبون من قرائهم أو سامعيهم أكثر مما ينبغى عندما يستخدمون معنى تقليديا بمعنى غير تقليدى على الاطلاق ، ثم يتوقعون من القارىء أن يقوم بالتعديل اللغوى المناسب فى كل مرة يظهر فيها اللفظ •

تعريف « الدين » : ينطوى مفهوم « الدين » عند النزعة الانسانية على كثير من المشكلات المماثلة ، المتعلقة بالمعنى اللغوى • ذلك لأن بعض الانسانيين حين أكدوا أن الدين مسألة اتجاه أو موقف ، لا مسألة مضمون ، قد أدرجوا ظواهر كالشيوعية ، بل كالالحاد ذاته ، ضمن « الأديان » • وقد أحسن « لامونت » التعبير عن هذه المسألة ، اذ قال : « ان بعض هذه التعريفات المعادة تنسب ضمنا اسم الدين الى أية دعوة منظمة تنظيما اجتماعيا ، تنجح فى كسب ولاء الناس وعواطفهم • وعلى هذا الأساس تصبح كرة القدم ، ونقابات العمال ، والأحزاب السياسية ، والجيوش ، بل وجمعيات الشعر أيضا ــ تصبح هذه ضروبا من النشاط الدينى » • (٢)

وبالاختصار ، فان الانسانيين الدينيين قد سعوا الى الاحتفاظ بمفهوم « الدين » لكى يدل على كل نشاط ينطوى على مبادىء رفيعة ، وله اتجاه اجتماعى ، بغض النظر عن وجود أى عنصر عال أو خارق للطبيعة فيه أو عدم وجوده • ولهذا التعديل ميزة واضحة ، هى أنهم يستطيعون بفضله النظر الى

---

(٢) المرجع السابق •

أوجه نشاطهم فى ميدان النزعة الانسانية ذاتها على أنها « دينية » ، ويمكنهم أن يؤكدوا للعالم أن للانسـانديين ، كما لمعظم الناس دينا · ولكن فيه عيبـا واضحا هو أنه يولد الخلط والاضطراب ، ما دامت النزعة العلوية ــ فى شكل من أشكالها ــ كانت على الدوام أساسية للدين ، فى العالم الغربى على الأقل ·

ولعل أشـهر وثيقة صورت عن النزعة الانسانيـة الأمريكية هى « البيـان الانسانى Humanist Manifesto » المشهور الذى وضع عام ١٩٣٣ ، ووقعه كثير من المثقفين والزعماء الدينيين ذوى الاتجاه المتحرر · وقد حاولت هذه الوثيقة الرائعة الصغيرة ، من خلال ما ورد فيها من أقوال ، أن تدرج أنواعا فرعية متعددة من النزعة الانسانية تحت فئة عامة واحدة ، ولذا فقد أدرجت فيها النزعة الانسانية الدينية بطبيعة الحال · ولكن لمـا كانت مجموعة الموقعين قد اشتملت على عدد من اللاأدريين المعروفين ، فلم يكن هناك مفر من اتخـاذ موقف وسط · وكانت النتيجة تعريفا للدين لن تكون دهشـة المتدينين ازاءه ــ على الأرجح ــ أقل من دهشة غير المتدينين فى وقت نشره · فالتعريف يقول : « ان قوام الدين هو تلك الأفعال والغايات والتجارب ذات الدلالة الانسانية» · والواقع ، كما أشار نقاد النزعة الانسانية الدينية ، أن من الصعب أن نرى شيئا لا يدخل ضمن نطاق هـذا التعريف ، ما دامت لمعظم أوجـه النشـاط الانسانية دلالة انسانية · ومن المؤكد أن هذا التعريف يشمل الفن ، والتعليم، والخدمة الاجتماعية ، والسياسية ، والنشاط النقابى ، والتشريع ، والعلم ، وما شابهها · غير أن كل من يسعى الى أن يكون تفاهمه العقلى مع الآخرين دقيقا ، قـد اكتشف أن أى تعريف يشـتمل على كل شىء لا يكون له معنى · وعلى ذلك فان معظم الناس لا يفهمون من التعريف ، فى هذه الحالة بعينها ، الا القليل ·

وينبغى أن نعترف بأن النزعة الانسانية الدينية قد أخذت على عاتقها مهمة تكاد تكون مستحيلة ، ولذا ينبغى أن نتعاطف معها عندما يبدو أنها تواجـه صعوبات · فهى تحاول الاتيان برأى فى الحياة البشرية ومصير الانسان يسير فى اتجاه مضاد لمذهب الألوهية المفارقة المسيحى فى كل نقطة تقريبا · ولكن لما كان مذهب الألوهية المسيحى هذا هو ذاته ما يعنيه معظم الناس فى أوربا وأمريكا « بالدين » فان من المستحيل على معظمنا أن نغير طريقة فهمنا للمعانى فى كل مرة نستمع فيها الى كلمة « الدين » · على أن هذا هو بعينه ما تطلب الينا النزعة الانسانية الدينية القيام به · فهى تستخدم لفظ «الدين» و «الدينى» بتوسع كبير ، تماما كما تفعل مع لفظ « الله» ، و «الالهى» · ومع ذلك فهى تتوقع منا أن نقوم بعملية تحويل ذهنية فى كل مرة يظهر فيها اللفظ ، وهو قطعا عمل أشق من أن يؤديه معظمنا بسهولة وهم يقرءون أو يسمعون ·

وبالاختصار ، فان الانسانى الدينى يحاول تشييد دين يظل الجزء الأكبر من مضمون الدين التقليدى خارجا عنـــه • وهـــو يؤمن بالله ــ ويعنى بذلك مجموع كل الأمانى الاجتماعية للجنس البشرى ، والقوى الفكرية التى تعمل فى التاريخ • وهو يؤمن بالخلود ــ بمعنى حفظ المجتمع للدور الذى أسهم به كل فرد فى التقـــدم الانسانى • والأهم من ذلك كله أنه يؤمن بالانســـان ، ولا سيما غايات الانسان وانجازاته المثالية • فكل مايسهم فى تحقيق سعادة البشر الهى ، وكل أوجه النشاط التى تعمل على بلوغ البشرية أعلى درجات التقدم والتطور هى أوجه نشاط دينية • هذه هى الدعوة المقدسة كما تراها النزعة الانسانية الدينية المعاصرة •

النزعة الانسانية الطبيعية

أما الفرع الرئيسى الأخير الذى سنعرض له بالبحث ، من بين فروع النزعة الانسانية ، فلعل أفضل تسمية له هى **النزعة الانسانية الطبيعية** وان كان لفظ **النزعة الانسانية العلمية** أوسع انتشارا • وكما توحى كلتا التسميتين ، فان لهذه الفلسفة صلة وثيقة بالمذهب الطبيعى الفلسفى ، الذى درسناه دراســة مفصلة فى الفصل الرابع ، وبالمنظرة العلمية الى العالم فى عمومها • بل ان من الدقة أن ننظر الى هذا النوع من النزعة الانسانية على أنه هو النظرية الأخلاقية ، أو فلسفة القيم ، التى تستخلص من المذهب الطبيعى بأكبر قدر من الاحكام المنطقى • ولو أطلقنا عليها اسم المذهب « الطبيعى التطبيقى » ، لمـا كان فى ذلك خروج على النزعة الانسانية ولا على المذهب الطبيعى •

ولا جدال فى أن أبرز تعاليم النزعة الانسانية الطبيعية هو تفنيدها القاطع لكل أشكال العلو على الطبيعة • وترى هـــذه الفلسفة ، بدلا من ذلك ، أنه لا يوجد الا نظام واحد للوجـــود ــ هو العـــالم الطبيعى ــ وأن الانسان كائن طبيعى فحسب ، ليس لسعادته ورخائه من مصدر سوى جهوده الخاصة التى لا يعتمد فيها على شىء • وكما سبق لنا أن رأينا فى الفصل الخاص بالمذهب الطبيعى ، فان هذا المذهب ينظر الى الكون على أنه ســـوى أو غـــير مكترث بالبشر ، وكذلك بالحياة بجميع أشكالها • فالطبيعة لا تمدنا الا بما يمكننا أن نسميه بالمواد الخام التى نستطيع أن نشيد على أساسها حيـــاة مرضية لنـــا وربما لذريتنا • غير أن الطبيعة لاتضمن لنا شيئا •فنحن مستقلون ، معتمدون على أنفسنا ، فى بيئة لا تضع خططا ، ولا تعرف تفضيلات أخلاقية ، ولا تعد أحدا بشىء •

كذلك يرفض الانسان الطبيعى ، بنفس اللهجـــة القاطعـــة ، ما يسـميه « بأوهام الخلود » • فهو يعتقد أن « هذه الحياة هى كل شىء ، وهى كافية» • وهو لا ينكر أن معظم الناس يتوقون الى البقاء ، ومن هنـــا فلا بد أن يعـــد

شعورهم هذا أمرا طبيعيا . ولكن هذا أمر لا علاقة له بامكان البقاء ـ أى اننا لانستطيع أن نستدل من وجود هذا الحنين لدى الناس ، على أن من الضرورى ارضاء شعورهم هذا . ومع ذلك فان الاهتمام الحقيقى للقائل بهذا النوع من النزعة الانسانية ، لاينصب على النتائج السلبية لهذه الفكرة الرئيسية ، وانما على اثبات أن هذه الحياة ذاتها يمكن أن تكون مرضية الى حد يكفى لجعل توقع الموت أمرا مقبولا من الوجهة النفسية . أما كونه ينجح فى مهمته هذه أم لا ، فذلك بالطبع قرار يتوقف على مقدار صلابة ذهن قارئه ـ أو سامعه ـ أو رقته : فالطبيعيون والماديون وأمثالهم لا يجدون صعوبة فى قبول حجج صاحب النزعة الانسانية فى هذه المسألة ، غير أن هناك بالطبع مدارس أخرى تخالفه بكل قوة . ويرى صاحب النزعة الانسانية الطبيعية أن كل الجهود العديدة التى تبذل لاثبات وجود الله أو الخلود تنطوى على تفكير مبنى على التمنى ، ويرى فى هذا كله دليلا على افتقار كل من يبذل هذه الجهود الى النضج الانفعالى والعقلى .

وهكذا نستطيع أن ندرك ، حتى من هذا العرض الموجز للنزعة الانسانية الطبيعية ، أن مهمتها الرئيسية هى أن تستخلص صراحة بعض النتائج الضمنية الموجودة فى النظرة العامة للمذهب الطبيعى الى العالم ، كما عرضناها من قبل . ومع ذلك فان النزعة الانسانية تعرض بتوسع بعض النتائج الضمنية الأقل وضوحا (وربما الأقل سلبية) للمذهب الطبيعى . ولما كانت هذه النتائج هى التى تضفى على النزعة الانسانية طابعها المعاصر المميز ، فلابد لنا من بحثها بشىء من التفصيل .

المجتمع المثالى عند النزعة الانسانية

يحسن بنا فى هذا الموضع أن نستمع مرة أخرى الى « لامونت » وهو يقدم عرضا موجزا للنزعة الانسانية الطبيعية :

> ان النزعة الانسانية هى وجهة النظر القائلة بأن الانسان لا يحيا الا حياة واحدة ، وأن عليه أن يستغلها بقدر استطاعته فى العمل الخلاق وتحصيل السعادة ، وأن السعادة البشرية تبرر نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى ضمان أو دعامة من مصادر عالية على الطبيعة ، وأن العالى على الطبيعة ، الذى يتصور عادة فى شكل الهة سماوية أو جنات مقيمة ، ليس موجودا على اية حال ، وأن البشر يستطيعون ، باستخدام عقولهم الخاصة والتضافر معا بحرية ، أن يشيدوا صرحا من السلام والجمال على هذه الأرض .
>
> وصحيح ان أى شعب لم يقترب بعد من بناء المجتمع المثالى .

ومع ذلك فان النزعـة الانسانية تؤكد أن عقـل الانسان وجهوده الخاصة هما أفضل أمل لديه ، بل هما أمله الوحيـد ، وأن رفض الانسان الاعتراف بهذا الأمر من الاسباب الرئيسية لاخفاقه طوال التاريخ : والواقع أن الناس يشـعرون ، فى عصـور الاضطراب والانحلال ، كعصرنا الحالى ، بأن هناك ما يغريهم على الهرب الى عالم تعويضى من صنع خيالهم ، أو التماس العزاء فيما يعلو على الطبيعة. غير أن النزعة الانسانية تقف بكل حزم ضد هذا الاتجاه، الذى يعبر عن الانهزامية ويشجع عليها فى الوقت ذاته . ففلسفة النزعة الانسانية تسعى على الدوام الى تذكير الناس بأن مقرهم الوحيد هو هذه الحياة الدنيا . فلا جدوى من بحثنا فى غيرها عن السعادة وتحقيق الذات ، اذ ليس ثمة مكان غيرها نقصده . ولابد لنا نحن البشر من أن نجد مصيرنا وأرضنا الموعودة فى عالمنـا هذا الذى نعيش فيه ، والا فلن نجدهما على الاطلاق (٣) .

النزعة الانسانيـة والضوابط الاجتماعيـة : وثانيا ، فان المجتمـع الذى يحيا بالنزعة الانسانية الطبيعية لابد أن يضع لأخلاقه أسسا أخرى غير تلك الأسس التى ظلت الأخلاق ترتكز عليهـا طوال قرون عديدة ـ وأعنى بهـا « ارادة الله » و « الأوامر الالهية » . ولا جدال فى أن هـذا سيكون تحـولا جذريا ، لأن هناك اعتقادا شائعا على أوسـع نطـاق ، حتى بين اللاأدريين والملحدين ، بأن الايمان بالله ضرورى لمعظم الناس حتى يظلوا أخلاقيين شاعرين بالمسئولية الاجتماعية . هذا الايمان تعبر عنه الكلمة المشهورة التى اقتبسناها من قبل : « لو لم يكن الله موجودا لكان من الضرورى اختراعه » ، كما تعبر عنه الملاحظة التى أبداها ايرل « شافتسبرى Shaftesbury » ، والتى اكتسبت شهرة بعد استعمال دزرائيلى وغيره لها : « لكل العقلاء من النـاس نفس العقيدة (أى الشك أو الالحاد) ، غير أن العقلاء لا يصرحون بذلك أبدا » . ونتائج هـذه العبارات واضـحة كل الوضوح : « فلا بأس من أن أعيش أنا وغيرى من المثقفين بدون معتقدات دينية ، لأننـا أناس أذكياء لدينـا ارادة خيرة ، لا نحتاج الى وعد بالجنة أو وعيد بالنار لكى نكون فضلاء . غير أن رجل الشارع أشبه بالدابة الساذجة التى ينبغى توجيهها لخيرها الخاص ، عن طريق تقديم مثل هذه الاغراءات لها أو تهديدها بهذا العذاب . اننـا نحن الصفوة نستطيع أن نعيش دون جزاءات خارقة للطبيعة ، ولكن الفطنة تحتم علينا الاحتفاظ بها كيما نستطيع أن نضمن حسن سلوك أغلبية البشر » .

على أن المجتمع المبنى على أساس النزعة الانسانية يرفض هـذا المعيـار

---

(٣) المرجع السابق .

العقلى المزدوج ، ويشجع بدلا من ذلك جميع أفراده على أن يعيشوا بمعيار واحد ، هو معيار تقدم الانسان فى هذا العالم الراهن • فأخلاق النزعة الانسانية تبنى قيمها بأسرها على طبيعة الانسان ومنطق العلاقات الانسانية• والجزاءات الوحيدة فيها اجتماعية وقانونية ، أى ان المقاطعة الاجتماعية والعقوبات القانونية هى الأدوات الوحيدة التى تستخدم لحفظ النظام • غير أن الانسانيين يعتقدون أن من الممكن تحقيق التعاون الودى بين كل أفراد المجتمع بتعليمهم كيف أن مصلحتهم الشخصية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بتطبيق هذه القوانين الاجتماعية والتشريعية •

ولقد تبين لى ، فى تجربتى الخاصة ، أن الانسانيين ــ حتى أكثرهم تفاؤلا وتحمسا ــ قلما يستهينون بمثل هذا البرنامج التعليمى • كذلك فانهم يدركون ضخامة الصعوبات التى ينطوى عليها التحول من مذهبنا الأخلاقى الحالى ، المبنى على فكرة العلو على الطبيعة ، الى مذهب يتخلص من أية دعامات علوية • ولكن الانسانى يؤمن بأن هذا أمر يمكن تحقيقه ، ويرى أن من الواجب تحقيقه اذا ما أراد الناس أن يحيوا بوصفهم أفرادا أحرارا ناضجين• فوضع أسس مثل هذه الثقافة الأخلاقية هدف رئيسى لكل « الثورات » الانسانية المقترحة ، وهذا أمر لا يصعب علينا أن ندرك سببه • فنظرا الى أن مذهب الألوهية المفارقة المسيحى ، فى صوره المتعددة ، كان أوضح الدعامات الاجتماعية فى المجتمع الغربى ، فمن المعترف به أن اقتراح نزع هذه الدعامة والاستعاضة عنها بمادة بناء جديدة بدون ملاط ، هو تغيير جذرى • ويعتقد صاحب النزعة الانسانية أن لديه مثل هذه المادة الجديدة ، التى يطلق عليها أسماء متباينة مثل « التعليم » و « الثقافة الأخلاقية » و «التكييف الاجتماعى» وما الى ذلك • أما خصوم النزعة الانسانية فأقل ما يقال عنهم هو أنهم يشكون فى هذا الادعاء ، وهم يفضلون أن يولوا ثقتهم للدعامة القديمة ــ أعنى فكرة العلو على الطبيعة •

النزعة الانسانية والعلم : والنتيجة الهامة الثالثة التى تنطوى عليها الفلسفة الانسانية ضمنا أقرب الى الطابع العقلى منها الى الطابع الأخلاقى • فاذا كانت فى هذا العالم هى كل ما نملك ، فان أهم معارفنا هى معرفة هذا العالم والطريقة التى يسير عليها • ولما كان أفضل المصادر الموثوق بها لهذه المعرفة هو البحث العلمى ، فانه يترتب على ذلك أن العلم يمدنا بأهم المعارف من وجهة النظر الانسانية • ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد أصحاب النزعة الانسانية يبدون للعلم أعظم الاحترام ، أو أن نجدهم يدعون الى التوسع فى المنهج العلمى بحيث يمتد الى كل مجال ممكن من مجالات التجربة • ولعلوم الانسان (أى العلوم الاجتماعية) أهمية خاصة بالنسبة الى النزعة الانسانية ، ويؤكد أصحاب هذه النزعة أن من الواجب انهاض هذه العلوم على أسرع نحو ممكن•

وينبغى أن نذكر أن المذهب الطبيعى فى الفلسفة يبدى مثل هذا الاهتمام بالعلم • ولا شك أن هذا الاهتمام المشترك يكشف عن الصلة الوثيقة بين النزعة الانسانية والمذهب الطبيعى • بل ان هذه النقطة بعينها هى التى تندمج فيها المدرستان : « فالمنهج العلمى » (وعبادة هذا المنهج) هو المدخل المفتوح على مصراعيه دائما ، الذى يستطيع الطبيعيون والانسانيون من خلاله أن يتبادلوا الاتصال ، بل أن ينتقلوا بسهولة من مدرسة الى أخرى • والواقع أن سهولة الانتقال بين الموقفين فى هذا الاتجاه وذاك ، دون اشتراط جوازات سفر ، تسهم بدور كبير فى دعم الفكرة الشائعة ، القائلة ان النزعة الانسانية ما هى الا « مذهب طبيعى تطبيقى » •

على أن أنصار المذهب الطبيعى يفضلون أن يحكم على نظرتهم العقلية الى العالم بمعزل عن أية تطبيقات لها صلة بالنزعة الانسانية ، لا سيما وأن أصحاب النزعة الانسانية لا يقومون جميعا بهذه التطبيقات بطريقة واحدة • بل اننا نجد عادة أن حرص الانسانيين على ادعاء الارتباط بالمذهب الطبيعى أعظم من حرص الطبيعيين على الارتباط بالنزعة الانسانية ، ذلك لأن الطبيعيين يجدون الانسانيين فى بعض الأحيان سذجا أو حالمين • كما أن الطبيعيين قد أبدوا فى بعض الأحيان سخطهم على ادعاءات الانسانيين بأن المذهب الطبيعى ينطوى ضمنا على برنامج اجتماعى معين ، أو يؤيد حزبا سياسيا معينا ، أو يستتبع اصلاحات اقتصادية محددة • ولكن الذى حدث على وجه العموم هو أن المدرستين قد تفاهمتا الى حد يدعو الى الدهشة ، رغم أن الاهتمامات الأساسية عند كل منهما متباينة • فاهتمام المذهب الطبيعى يظل نظريا أو عقليا ، على حين أن النزعة الانسانية تركز اهتمامها على الميدان الأخلاقى الى حد بعيد ، وبالتالى فهى أساسا عملية لا نظرية •

النزعة الانسانية ، والمذهب الطبيعى ، والمثالية : هذه النتائج المتعددة التى تنطوى عليها النزعة الانسانية توضح الفارق بين نظرة الذهن الصارم ونظرة الذهن الرقيق الى العالم • بل انها تؤكد هذا التضاد أكثر مما تؤكده الفوارق المناظرة بين المذهب الطبيعى والمثالية ، وهى الفوارق التى أبدينا اهتماما بها فى الفصول السابقة • فالمذهب الطبيعى ، مثلا ، يتوقف عند نظرة شاملة الى العالم تتميز بأنها مضادة لفكرة العلو على الطبيعة ، وهو لا ينتقل بعد ذلك الى بحث السؤال الشائع بين الناس : « هل يمكننا أن نجعل هذه النظرة الى العالم مرضية على أى نحو ؟ » ذلك لأنه يرى هذا السؤال عادة بعيد الصلة عن الموضوع • والأرجح أن يكون رد فعله على نحو يقرب من الآتى : « أن المسألة ليست هى كون وجهة نظرى مرضية أم لا ، وانما كونها صحيحة أم لا • فان كانت صحيحة ، فان على الناس أن يتعلموا كيف يعيشون بها ، بغض النظر عن كونها ترضيهم أو تسرهم أو تتملق مشاعرهم • » أما المدارس

المعارضة لها ، كالمثالية ، فهى تأخذ مسألة «الارضاء» عادة مأخذ الجد الشديد، وحتى حين لا تذكر صراحة أن مطلب الارضاء هو مطلب من حقنا أن نشترطه فى أية نظرة الى العالم ، فان انتقاداتها لموقف المذهب الطبيعى تدل على أن «الارضاء» هدف أساسى لموقفهما الخاص • ذلك لأن اعتراضاتها على المادية ، والمذهب الطبيعى ، واللاأدرية ، تتركز عادة فيما تعتقده من أن هـذه الآراء «لا تحتمـل» أو «منفرة» ، أو «كئيبـة» ، أو « مقبضـة » ، لا فى أى ضعف منطقى قد تكون هذه المذاهب منطوية عليه •

ومع ذلك فان النزعـة الانسانية تختلف عن الموقف المثالى ، وكذلك عن المذهب الطبيعى فى عدم اكتراثه بكون وجهة نظره مرضية أم غير مرضية • ذلك لأن صاحب النزعة الانسانية يرى أن الحياة فى عالم غير مكترث ليست فقط كل ما يمكن أن يتاح للانسان وهو ما تتفق فيه مع المذهب الطبيعى ، بل ينتقل الى القول ان هذه الحياة كافية • « فمن الممكن أن تكون الحياة جميلة ـ بلا أصل أو دعامة أو مصير ينتمى الى عالم ما فوق الطبيعة » • هذه هى الفكرة الأساسية فى النزعة الانسانية الطبيعية • غير أن صاحب هذه النزعة يدرك أن الحياة لا يمكن أن تكون جميلة الا اذا حدثت أولا اعادة توجيه أسـاسية فى اتجاهات مجتمعنا بأسره وفى الأسس الأخلاقية التى يرتكز عليها • ومن ثم فان معظم جهوده العملية تستهدف تحقيق اعادة التوجيه هذه •

الوجـودية

ينظر الكثيرون الى الوجودية ، وهى من اكثر الحركات اثارة الفـكر فى السنوات الأخيرة ، على أنها مذهب تربطه أواصر قرابة متينة بالنزعة الانسانية الطبيعيـة ، وان لم يكن الانسانيون كلهم ، ولا الوجوديون كلهم ، سـعداء بأواصر القرابة التى تنسب اليهما • ومن المؤكد أن بين الحركتين عناصر مشتركة كثيرة ، ولا سـيما فى نظر نقادهما • ولعـله لن يكون من المغـالاة أن نصف الوجودية بأنها نزعة انسانية متطرفة ، أو نزعة انسانية تسير فيها حتى أبعد نتائجها • ومع ذلك فان تغيرات عميقة تطرأ على طابع الفلسفة فى عملية السير هذه ، ذلك لأن النزعة الانسانية فى أساسها متفائلة فى نظرتهـا الى الموقف الانسانى ومصير الانسان ، على حين أن الوجودية متشائمة أساسا ، لا يسمح فيها الا لشعاع خافت من الأمل أن يضىء وسط الظلام الذى يغلب عليها(٤) •

---

(٤) هنـاك شكل مسيحى من أشكال الوجـودية ، له فى الوقت الراهن تأثير كبير فى المذهب البروتستنتى ، ولا سيما فى أمريكا • ولكن هذا الاتجاه ليس جديدا فى الواقع ، وانما هو احياء لبعض الأوجه الأكثر قتامة فى لاهوت =

ان الوجودى يتساءل هذا السؤال الأساسى : « بما أن الله غير موجود ، فما الذى يترتب على ذلك ؟ وما هى نتائجه الكاملة ؟ » غير ان الأساس الذى ترتكز عليه الوجودية أكثر من مجرد انكار وجود الله ، اذ يضاف الى ذلك انكار لكل غاية ومنطق وخطة ومعنى فى الكون • كما يرى الوجودى أن الحياة البشرية بلا غاية أو معنى • ولنقل - مستخدمين الأوصاف الأثيرة لدى الوجودى - ان الوجودى عارض ، لا معقول وكل الكائنات البشرية لا ضروره لها ولاحكمة من وجودها - ناهيك بأن من الممكن الاستغناء والاستعاضة عنها • غير أن هذه ألفاظ عامة غامضة الى حد ما ، فلنتأمل المعنى الذى ينسبه اليها الوجوديون ، وكيف يؤدى الى الربط بينه وبين النزعة الانسانية •

عندما يقول صاحب النزعة الانسانية الطبيعية : « الانسان مقياس الأشياء جميعا» ، فانه يتحدث عن الانسان بوصفه نوعا ، لاعن الناس بوصفهم أفرادا • وعندما يقول : « اننا وجدنا فى عالم غير مكترث » ، فانه يعنى أيضا الجنس البشرى فى عمومه ، وهو يضيف الى ذلك على الفور الفكرة الايجابية المتفائلة القائلة ان الناس من حيث هم أفراد ليسوا وحدهم ، وانما هم بطبيعتهم كائنات اجتماعية قادرة على المشاركة مع أقرانهم من البشر والتعاون معهم من أجل تحقيق مصالحهم الفردية ومصالح الجنس البشرى بأكمله • فصاحب النزعة الانسانية يرى فى وحدة الجنس البشرى المنعزلة قوة دينامية يمكن استغلالها فى نشر مزيد من الوعى الاجتماعى وروح المساعدة المتبادلة بين الأفراد • وهو على هذا النحو يحول ما يرى معظم الناس أنه جانب مؤسف من جوانب الموقف الانسانى ، أعنى عزلة الانسان فى الكون ، الى مصدر ممكن للخير البشرى •

غير أن الوجودى يرى أن عبارة « الانسان مقياس الأشياء » (التى هى فى نظره عبارة فيها طنطنة وتفاهة) لا تعنى قطعا الجنس البشرى باكمله •

=

مذهب كالفان ، ومن هنا كان اسم ، «الأورثوذكسية الجديدة» الذى يطلق على هذه الحركة عادة • وقد ظلت هذه الحركة حتى الآن ذات تأثير فى المعاهد التعليمية ، لا بين الجماهير العريضة المعتنقة للبروتستنتية • ومن المؤكد أن معظم الأمريكيين - ولاسيما من كانوا منهم دون الثلاثين من عمرهم - يخطر ببالهم ، بمجرد سماع اسم «الوجودية» ، النوع الالحادى أوالانسانى من هذا المذهب ، لا ذلك النوع المرتبط بالأورثوذكسية الجديدة • وسوف نستخدم اللفظ فى بقية هذا الفصل للدلالة على هذا النوع الالحادى •

فمن المبادىء الرئيسية فى الوجودية ، القول ان الفرد وحده هومقياس الأشياء جميعا ، ولاسيما كل القيم • فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى آخر الأمر شخصى وفردى • وان كلا منا ليختار حياته ، ان جاز هذا التعبير ، بتلك السلسلة التى لا تنقطع من القرارات التى يتخذها يوما بعد يوم ، وساعة بعد ساعة ، بل دقيقة بعد دقيقة • فكل يختار ما يود أن يركز انتباهه عليه ، وأن ينفق دخله فيه ، وأن يكرس له وقتــه وجهوده • وما حياة الانسان الا مشروع ، وكل منا مهندس ذاته وبناؤها •

المسئولية تقع على عاتقنا وحدنا : تؤكد الوجودية أنه لا مهرب من المسئولية الفردية الكاملة • فقد نخدع أنفسنا بالاعتقاد أننا نستطيع تجنب هذه المسئولية التامة عن طريق محاولة القاء عبء الاختيار علىأكتاف شخص آخر أو نظام آخر ، اذ أننا قد ننضم الى كنيسة متسلطة أو حــركة سياسية تقتضى اطاعة تامة لأوامرها ، ولكن هذا لا يعفينا من المسئولية • فنحن نختار الكنيسة او الحزب ، أو الزعيم أو البطل الذى نتبعه ، وهو اختيار مستمر ، يقوم فى كل لحظة • ففى استطاعتنا دائما أن نترك الكنيسة أوالحزب ، أو أن نختار اطاعة سلطة جديدة من نوع ما • وحتى لو كنا قد ولدنا مؤمنين بدين معين ، أو فى مجتمع معين يشترط الانصــياع التــام لأوامره ، فسوف تظل مسألة البقاء على ولائنا لهذه العقيدة اوالمجتمع اختيارا خاصا بنا ، يتجدد فى كل لحظة • فليس لنا مهرب من المسئولية : ذلك لأن الاختيار هو اختيارنا ، وهو اختيارنا وحدنا •

وهكذا يتضح لنا على الفور أن الوجودية تناقض المذهب الحتمى فى صيغته المألوفة • كذلك فانها تناقض القدرية ، والاعتقاد بالمصير المكتوب ، وكل ما شابه ذلك من المذاهب التى تجعل القوى الخارجية التى ترغم الانسان مسئولة عن كل ما يتخذه من قرارات • كذلك فان الوجودية لا تتفق الا الى حد ضئيل جدا مع نظريات التحليل النفسى التى تصور الانسان بأنه مجموعة من العقد والأفعال المنعكسة المكيفة (الشرطية conditioned reflexes) ، التى تتكون خلال سنوات نشــأة الفرد ، والتى تتحكم فى دوافعه الى حد بعيد • وبالاختصار ، فان الوجــودية تؤمن بأن للانسان حرية ــ حرية كاملة ، بل « حرية مخيفة » • وترى هذه المدرسة أن الانسان لا يكون أصيلا ــ أى انسانا حقيقيا ــ الا اذا كان شاعرا بهذه المسئولية الكاملة ، وبكل ما تنطوى عليــه من نتائج •

الوجود يسبق الماهية : يتضمن لفظ « الوجودية » تأكيدا لهــذه الفكرة ذاتها • فهو مستمد من تضاد ضمنى مع النظرة الغربية الى الطبيعة البشرية،

وهى النظرة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر(*) ، ونقلها الى العصر الحاضر عدد لاحصر له من الفلاسفة والشعراء واللاهوتيين والروائيين وكتاب المسرح . هـذه النظرة التقليدية ترى أن هنـاك طبيعة بشرية أساسـية ، تتمثل فى كل فرد ، وتقرر الحد الأقصى لمـا يمكنه أن يحققه ، والحد الأدنى لمـا يمكنه أن ينحدر اليه . وهكذا كان المفروض أن « ماهيـة » الانسـان شىء لا تستطيع البيئة أو الاختيار الفردى أن يغيره الا قليلا . ولـما كانت هذه الماهية تعـد فطرية ، فقد كانت موجودة بالقوة عند الميلاد ، وتتحقق كاملة خـلال حياته البالغـة .

وتعتقد الوجودية أن الانسان ليست له « ماهية » بهذا المعنى الذى تكون فيه شيئا يسبق الوجـود الفردى . فليس ثمة شىء اسمه « الانسـان بوجه عام » أو « الجنس البشرى » بالمعنى التجريدى . وبالاختصار ، فليس ثمـة انسان أفلاطونى ، وانما هناك فقط « أناس » ، أعنى أفرادا يوجدون فى زمن محدد وموقع معين من التاريخ ، يأتون الى هذا العـالم دون أن يحملوا أية « ماهية » ، واقعية أو ممكنة . فأهم الأفكار الأساسية فى الفلسفة الوجودية بأسرها هى ببساطة الفكرة الآتيـة : الوجـود يسبق المـاهية ، لا العكس ، كمـا هى الحال فى النظرية التقليدية فى الانسان ، كما عرضناها منذ قليل . فنحن نصنع ماهيتنا الخاصة ــ كل منا بطريقة فردية ، ودون أن يشترك مع غيره فى شىء ــ ونحن نصنعها فى كل لحظة من لحظات حياتنا . وهذا يفسر العبارة الوجودية القائلة اننا لا نكسب « ماهية » حتى لحظة موتنا ، عندما لا يكون علينا القيام بمزيد من الاختيار ، ويكون « المشروع » قد تم . وعلى ذلك فان عمرا كاملا من الوجود يسبق اكتساب « ماهية » . وحتى عنـدما نكون قد أتممنا المشروع بالموت ، واكتسبنا هذه الماهية ، فان هذه الماهية تظل مع ذلك فردية ، بل متفردة لا نظير لها . فالطابع الذى حققناه ، والشخصية التى نميناها ، والتاريخ الفردى الذى صنعناه عن طريق المرور بأحداث معينة خلال حياتنا ــ كل هذه أمور شخصية وفردية تماما . ومن المحال أن تصبح جزءا من « ماهية الجنس البشرى » ، حتى بعد الموت .

ويعترف الوجودى بأن التحقيق الكامل لهذه الحرية ، والشعور بمسئوليتنا

(*) يربط المؤلف بين هـذه النظرة الى الانسان على أن له ماهية ثابتة ، وبين القرن الثامن عشر ، ولكنى أعتقد أن القول بوجود ماهية ثابتة للانسان أقدم من ذلك بكثير ، فهو يرجع ــ على الأقل ــ الى عهد أفلاطون . والواقع أن الوجودية حين وضعت الوجود قبل الماهية انما تعمدت أن تخرج على التراث الكامل للفكر الغربى منذ العصر اليونانى حتى اليوم .

(المترجم)

الكاملة عن كل اختيار نقوم به ، يبعث فى نفوس معظم الناس ضيقا وقلقا شديدا • غير أن الشخص الأصيل لا يستطيع الهروب من هذا «القلق الأخلاقى» ولو كان هناك علاج نفسى تدعو اليه الوجودية ، لكان هذا العلاج معينا للفرد على أن يعيش معالقلق ، لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه ، ذلك لأنالقلق يغدو أمرا لا مهرب منه ، حالما ندرك نتائج اختيارنا ادراكا تاما • على أن هذا «القلق الأخلاقى» ليس هو الهم أو الانشغال المعتاد الذى يخشى فيه الأشخاص المخلصون أو ذوو الضمائر الحية من أن يرتكبوا «خطأ» ، وانما هو شىء أعمق وأبعث على الخوف بكثير : فهو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالته وأهميته ، وبأن ذلك لا يقتصر على الاختيار الأخلاقى المألوف فحسب • ذلك لأن كل اختيار يحمل فى طياته مسئوليتنا الشخصية الكاملة ، وبذلك يصبح كل اختيار جزءا من تاريخنا « وماهيتنا » الدائمة •

وتزيد الوجودية من حدة هذا التوتر ، ومن « القلق الأخلاقى » ، حين تصور الكون بأنه عرضى تماما ، وذلك بالنسبة الى تجاربنا المنعزلة • ويترتب على ذلك أن تكون الحياة لا معقولة بالضرورة ، ويكون وجود كل فرد أمرا لاتحكمه أية ضرورة • وهذا يعود بنا مرة أخرى الىألفاظنا الضخمة الغامضة، ولكننا أصبحنا الآن أكثر استعدادا لتحليلها بطريقة مفهومة • وسوف نكرس بقية مناقشتنا فى موضوع الوجودية لهذا التحليل •

الوجود عارض : يتعين على كل فرد ، أو أسرة ، أو منظمة ، تنفق على أساس ميزانية محددة مقدما لعدة شهور ، أن تخصص نسبة مئوية من دخلها المتوقع « لاعتمادات الطوارىء » • وهذا اعتراف بأن أدق تخطيط لا يمكنه التنبؤ بحاجات المستقبل تنبؤا دقيقا • فلابد أن يكون هناك احتياطى مخصص للمواقف غير المتوقعة أو غير المنتظرة أو الطارئة ، التى تنشأ حتما فى حياة الكائنات العضوية والمنظمات • هذه المواقف هى « الظروف العارضة » •

وعندما يقول الوجودى ان « كل وجود عارض » ، فانه لا ينكر امكان الاعتماد على قوانين الطبيعة ، أو امكان التنبؤ والتحكم العلمى • فقد تكون الطبيعة مماثلة فى حتميتها وانتظامها للصورة التى صورها بها العلم فى القرن التاسع عشر ، أو قد يكون اللاتحدد كامنا فى ماهيتها ، كما يبدو أن الفيزياء المعاصرة تقول • غير أن هذا أمر لا شأن للوجودى به • وانما المهم بالنسبة الى الناس — وكذلك بالنسبة الى كل الكائنات الحية — هو هذهالحقيقة الأساسية ، وأعنى بها أنه بالنسبة الى تاريخ حياتهم الفردية ، يكون العالم عارضا تماما • فمن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص ، وبغض النظر عن مدى ما قد تصير اليه القدرة التنبؤية فى المستقبل ، فان هذا الموقف الأساسى لن يتغير • ان من الممكن أن يكون العلم دقيقا كل الدقة بالنسبة الىالاحتمالات

العامة (الطبيعية والاجتماعية معا) • فهو يستطيع أن يقول مثلا أن الشخص الذى يقود سيارته بسرعة ثمانين ميلا فى الساعة . والذى يرتكب حادثا ، يكون احتمال موته فى الحادث أكبر من مرات احتمال موته لو كان يقود سيارته بسرعة ثلاثين ميلا فى الساعة • أو يستطيع ان يقول ان السائق الذى يتجاوز على الدوام السرعة المصرح بها بنسبة خمسين فى المائة يكون احتمال ارتكابه حادثا أقوى من احتمال ارتكاب غير المسرعين له • ولكن العلم لا يستطيع أن ينبئنا بشىء عن احتمال ارتكاب السائق الفرد ـ أى الانسان الفعلى ، لا « السائق المسرع » بالمعنى العام ـ للحوادث ، او عن العمر المتوقع له • فالسائقون المتمهلون يرتكبون بدورهم حوادث ، بل يلقون مصرعهم فيها • صحيح أن الاحتمال فى الحالة الأخيرة اقل ، غير أن الامكان قائم • ومن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص • بل ان الشخص الذى لايقود سيارة يمكن أن يقتل فى أول مرة يركب فيها سيارة •

فتاريخ الحياة فى نظر الوجودى ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة ، ذلك لأن الناس الذين نقابلهم ، ونصادفهم ، ونحبهم أو نحاربهم ، كل هؤلاء نلتقى بهم مصادفة • وكثيرا ما يحاول المحبون اقناع انفسهم بأن القدر هو الذى دبر التقاءهم ـ « فالزيجات تصنع فى السماء » ـ غير أن هذا وهم • فالناس قد ينتقلون الى بيت معين فى حى معين ويجدون فيه السعادة او الشقاء • ولو كانت المصادفة قد جلبتهم الى الشارع المجاور ، وأحاطتهم بجيران آخرين وأشخاص آخرين يمكن أن يكونوا أصدقاء أو أحباء لهم ، لكان من الجائز أن تتحول سعادتهم أو شقاؤهم الى عكسها •

وتمضى الوجودية فى هذه الفكرة حتى نهايتها المريرة ، ففى منظر فى احدى روايات سارتر ، يجلس البطل فى حديقة ، وفجاة يدرك الطابع العرضى الكامل للموقف : أعنى وجوده فى الحديقة فى هذه اللحظة بعينها ، وشكل جذر الشجرة البارز من حفرة فى الأرض بالقرب منه ، بل كونه حيا فى هذا العصر بالذات • فقد كان من الممكن بنفس السهولة أن تكون الأحداث قد وضعته فى مكان آخر فى تلك اللحظة ، وأن يكون للجذر شكل آخر أو يكون قد نما بحيث لا يظهر فى الأرض عند حفرها • أما كون البطل حيا فى هذه اللحظة ، بدلا من أن يكون حيا فى قرن ماض أو مقبل ، فهو أكثر الحوادث عرضية • بل ان كونه قد ولد ـ وكون هذا الحيوان المنوى الخاص قد أخصب هذه البويضة المعينة ـ انما هو حادث وقع بالمصادفة المطلقة • ولماذا ولد فى بلد معين ، مع أن أبويه كان من الممكن أن يعيشا فى أى مكان آخر ؟ ولماذا نجا من كل أخطار الحياة لكى يصل الى سن النضج ، ونجا من كل أخطار الحرب التى مات فيها عدد كبير من معاصريه ؟

ان فى استطاعة أشخاص كثيرين أن يقنعوا أنفســهم بأن كل هذا الطابع العرضى فى تاريخ حياة الفــرد ليس الا أمرا ظاهريا فحسب : فهم يعتقدون أن هناك غاية أو منطقا أو تدبيرا خفيا يحول بين الأشياء وبين أن تصبح «مجرد حوادث عارضـــة » • غير أن الوجودية ترفض تماما كل هذه « الأوهام » ، وتســتخدم أقسى النعوت فى وصف أولئك الذين يؤمنون بهــذه « القصص الخرافية » أو ينادون بهــا • وأقصى ما يمكننا أن نقوله (أو يقــوله ملاحظ خارجى) هو أن هذا الشىء أو ذاك حدث لنا لأننا قررنا أن نفعل هذا أو ذاك• ولكن ما الذى جعلنا نقرر أن نفعل هذا أو ذاك ، فى الوقت الذى كان هناك فيه امكان متساو لتقريرنا أن نفعل شيئا آخر كان من الممكن ألا يترتب عليه هذا الحادث أو ذاك ؟ ان صاحب مذهب الألوهية المفــارقة قد يقول ان تلك هى « المشيئة الالهيــة » ، وقــد يقول القدرى « انه كان مكتوبا » أو « كان فى اللوح » ، أو « فى النجوم » • بل ان صاحب المذهب الحتمى ، رغم كل معارضته لمذهب الألوهية فى أمور شتى ، يستطيع أن يقول ان الحادث كان جزءا من سلسلة غير منقطعة (أو غير قابلة للانقطاع) من علاقة العلة والمعلول التى تتسلسل فى الزمان تسلسلا راجعا لا نهائيا • غير أن الوجودى يرفض كل هذه بوصــفها تفسيرات مزيفة • فهو ، وان لم يكن يؤله « المصـــادفة » أو « الاتفاق » ، يرى أنها هى الصفة الأساسية المميزة لكل وجود•

الحياة لا معقولة : لعل العبارة الوجودية القائلة ان « الحياة لا معقولة » (أو من قبيل العبث absurd) هى المبدأ الوجودى العــام الذى يقابل بالنفور من أكبر عدد من الناس • ومع ذلك فاننا اذا قبلنا الفكرة السابقة القائلة ان كل وجود عارض ، فان من الصعب أن نــدرك كيف يمكننا تجنب الاعتراف بلامعقولية الحياة • ولكن ينبغى أن نذكر مــع ذلك أن المعنى الدقيــق للفظ « العبث أو اللامعقول absurdity » هو « غير متسق مــع الحقيقــة » ، أو «لامنطقى» ، أو « ممتنع » • فصفة اللامعقولية فى الأصــل حــكم منطقى ، وليست لفظا مطاطا يدل على ما هو « أحمق » ، أو «متوحش» ، أو «مكروه اجتماعيا » ، أو « معوج أخلاقيا » ، وان كان اللفظ فى استخدامه الدارج ينطوى فى كثير من الأحيان على بعض هذه المعانى الأخيرة أو كلهــا ، أو يعنى « ما لا أحبه أو أوافق عليه » فحسب • أما الوجودى فيســتخدم هذا اللفظ أساسا فى معناه المنطقى الأصلى • فاذا سلمنا بأن الكون عارض تماما بمعنى أن أى شىء يمكن أن يحدث فيه للشخص ، فعندئذ يكون من العبث أو اللامعقول (أى من التناقض أو اللامنطقى) أن نستمر فى الاعتقاد والسلوك كما لو كانت للحياة أية غاية أوخطة أو نظام عام • ففى عالم تظل فيه الحوادث ،بقدرماتؤثر فى حياتنا الفردية ، عشوائية لا يمكن التنبؤ بها ، نعيش بالضرورة دائما على حافة هاوية من اللايقين • ومن ثم فليس هناك شعور بالأمان اذا اعتمدنا على

الطبيعة ، أو الكون ، لكى ترتب الحوادث فى نظام يزيد من سعادتنا أو يشكل نمطا منطقيا ٠

وهنا أيضا نجد أن التقابل بين الوجودية وبين مذهب الألوهية المفارقة ، يلقى ضوءا على الموضوع ٠ ذلك لأن آالوهيين (ومعظم المثاليين) يرون أن هناك غاية أو خطة شاملة ، تضم حياتنا الفردية والحوادث التى تؤثر فيها ٠ وهذه المدارس نادرا ما تدعى أن تلك الخطة معروفة لنا ، ولاسيما فىتفاصيلها اليومية ، ولكنها تؤكد أن هناك بالفعل خطة ٠ وهناك حجج متعـددة تساق لاثبات وجود مثل هذا التدبير الكونى ، غير أن أعم هذه الحجج وأهمها هى لابد أن تكون هناك خطة ، والا لكان الكون بلا معنى ولكانت حياة الفرد عبثا ٠ ويرد الوجودى على ذلك بقوله : « يسرنى أننا متفقان ، فما لم تكن هناك خطة وغاية ، لكان الكون بلا معنى ولكانت حياتنا عبثا ٠ ولكن نظرا الى عدم وجود أدلة تثبت أن هذه الخطة « الضرورية » موجودة ، فلابد لى من أن أستنتج أن الحياة عبث ٠ وكل من يصل الى النتيجة المخالفة انما يسلك على أساس ايمان أعمى لا دافع له سوى التفكير المبنى على التمنى » ٠

مخرج الوجودية : **الالتزام** : أشرنا من قبل الى أن الوجودية ليستتشاؤمية أو انهزامية تماما ، وسوف نختم كلامنا عنها بعرض موجز لطريق الخلاصكما تتصوره هذه المدرسة ٠ فالوجودية أولا لا تهاجم الا المذهب الذى يفترض فى الكون والحياة البشرية تدبيرا كليا أو شاملا أو موضوعيا ٠ وهى لا تنكر بحال امكان وضع الأفراد ، رجالا ونساء ، لأهـداف فردية واهتدائهم الى غايات ذاتية فى الحياة ٠ والكلمة التى يدور حولهـا محور التفكير هنـا هى كلمة «ذاتية» ٠ فمذهبا الألوهية المفارقة ، والمثالية ، يريان أن هناك خطة**موضوعية**، حتى لو لم يكن فى استطاعتنا كشفها ـ أى ان التدبير موجـود بنفس المعنى الذى يكون فيه العالم الفيزيائى موجودا ٠ أما الوجودية فترى أن القيم كلها ليست شخصية وفردية خالصة فحسب (كما رأينا من قبل) بل ان كل الخطط والغايات تتصف بدورها بهذه الصفة ٠ وعلى ذلك فلا يمكننا أن نجعل للحياة معنى الا اذا أمكننا أن نجد ، بأنفسنا وفى أنفسنا ، معنى ورضا فى أعمال أو أهداف معينة ٠ وهذا يعنى الالتزام بأمور معينة ، وهذا الالتزام هو الذىيجعل الحياة جديرة بأن تعاش ٠

ان الالتزام هو أى اهتمام أو مشروع نكرس له انفسنا بكل ما لدينـا ٠ واللفظ الذى يستخدمه الوجوديون الفرنسيون للدلالة على الشخص الملتزمهو: un homme engagée ، وهو لفظ تكون له دلالته اذا ترجم حرفيا ٠ ففى هذه الترجمة الحرفية يكون معناه «الشخص الذى أعلن خطبته» ، أى الذىقام

بأكبر التزام ، وهو التعهد بالزواج لامرأة · ويعتقد الوجوديون أن الحياة ينبغى أن تشتمل على التزامات كثيرة تكون مصحوبة بانفعال وحماسة لا تقل عما يقترن به هذا الالتزام عادة · ومع ذلك فان هذه الالتزامات الأخرى ، على خلاف الالتزام المثالى بالزواج ، لا يتعين أن تكون ثابتة طويلة المدى · فمن الممكن أن تتغير ، وهى بالفعل تتغير خلال حياة معظم الناس · ذلك لأن الأمور التى نكرس لها أنفسنا ، ونبدى بها أشد الاهتمام فى موسم معين أو فترة معينة من حياتنا ، تحل محلها غيرها ، غير أن الثبات ليس العامل الرئيسى الذى يتحكم فى أهميتها فى حياتنا الشخصية · بل ان شدتها ونطاقها فى حياتنا فى الوقت الذى تكون فيه باقية ، هى التى تؤدى الى اضفاء معنى على حياتنا التى قد تكون ـ لولا ذلك ـ بلا معنى · ولكن ، فلنقل مرة أخرى ان هذا الشعور بوجود معنى هو شعور ذاتى محض · فمن أفدح الأوهام أن نتصور أن الكون معنى بالتزاماتنا وبما تجلبه لنا من الرضا · كما أن هناك وهما قد لا يقل عن ذلك فداحة ، هو الاعتقاد بأن « المجتمع » أو «الناس» معنيون بهذه الأمور بدورهم · فالوجودية ترى أننا فى هذه المسألة ، كما فى سائر المسائل الأخرى ، يقف كل منا وحيدا · قد يكون هناك أفراد آخرون يشاطروننا نفس المشروع ويعملون لنفس الأهداف ، ولكن اذا توقف نشاطنا (أو حتى توقفت حياتنا) لضم الباقون صفوفهم ، واستمرت الحياة فى طريقها · وبهذا المعنى يكون كل منا غير ضرورى ، ومن الممكن الاستغناء عنه · وكما تشير الشخصيات فى كتابات سارتر فى أحيان كثيرة ، فان الفرد عندما يموت ، تظل قطارات «المترو» مزدحمة ، والمطاعم مليئة ، والرءوس تكاد تنفجر من فرط اهتمامها بالمشكلة التافهة · بل ان الحرب الواسعة النطاق ، التى تقتل الملايين ، تترك العالم ولما يتغير الا قليلا : فسرعان مايتكاثر السكان بحيث يعوضون النقص وزيادة ، وتظل الحياة مستمرة فى طريقها «لا الى مكان» ـ أى بمعنى أنها لاتتجه الى هدف محدد(٥) ·

الموقف الانسانى : من الواضح أن الوجودى ليست لديه أية فكرة مغرورة عن الأهمية الكونية للجنس البشرى · بل انه ربما كانت لديه أدنى فكرة صاغها أى مذهب فلسفى عن أهمية الانسان هذه · ولكن هناك أمرا له أهميته

---

(٥) هذان المثلان مستمدان من كتاب ألفرد سترن : سارتر ، فلسفته وتحليله النفسى

Alfred Stern, «Sartre : His Philosophy and Psychoanalysis»

(نيويورك ١٩٥٣) · والمثل الأول من مسرحية سارتر : موتى بلا قبور Morts sans Sépulture ، والثانى من روايته « الارجاء Le Sursis » · وكتاب سترن هذا مازال أفضل مدخل للوجودية اهتديت اليه ، لا سيما بالنسبة الى الطالب الملم ببعض المعلومات فى الفلسفة ·

الكبرى فى هذا الصدد ، وهو أن هذا الحط من مركز الانسان فى الكون لايقلل بحال من الأهمية الذاتية لقرارات كل فرد والتزاماته والمشاعر التى ترضيه. وفى وسعنا أن نلخص القضية الرئيسية للوجودية المعاصرة بشأن الموقف الانسانى بنفس العبارات التى استخدمت فى تلخيص وجهة نظر واحد من مؤسسى الوجودية المسيحية ، وهو باسكال : « ما أنا ؟ أنا فى نظر الكون ، لا شىء ، وفى نظر نفسى ، كل شىء ! » فما يصنعه الفرد بحياته ، بعد أن يدرك هذه الحقيقة العظيمة الأهمية ، الخاصة بوجوده الخاص ، هو الأمر الحاسم • فان كان وجوديا الحاديا ، فانه لن يضيع وقته فى محاولة اثبات أن الكون يهتم به فعلا ، بل سيقوم بالتزاماته ويبدأ مشروعاته وهو يدرك كل الادراك أن حوله عالما لا متناهيا فى الزمان والمكان ، غير مكترث بوجوده أو بسعادته • أى انه ، بالاختصار ، سيسير وحيدا فى طريقه •

ان القائل بمذهب الألوهية المفارقة ، حين يتأمل موقف الانسان فى الكون الواسع ، ينتهى الى : اننا وحدنا ، لولا الله» ، والمثالى يقول : «اننا وحدنا، لولا أننا أذهان متناهية تشارك فى أفكار العقل اللامتناهى » • ويقول صاحب النزعة الانسانية : « اننا وحدنا ، لولا صحبة الطبيعة ورفاقنا من الناس » • أما الوجودى فيؤكد : « اننا وحدنا وكفى » • وفيما يتعلق بمصدر القيم ، يقول صاحب مذهب الألوهية المفارقة «ان «الخير» هوماينسجم مع ارادة الله»• وترى المثالية أن «الخير» هو ما يتسق مع تفكير العقل المطلق • وتعتقد النزعة الانسانية أن «الخير» يعنى أى شىء يحقق السعادة البشرية • أما الوجودية فترى أن «الخير» هو كل ما يجده الفرد خيرا ، أو يجعله خيرا ، بفضل اهتمامه به أو ولائه له • وقد اقتبسنا من قبل نصا «لهوبز» ، كتب فى القرن السابع عشر حول هذا الموضوع ، قال فيه : « ان كل ما يكون موضوعا لشهوة أى شخص أو رغبته • يسميه ذلك الشخص من جانبه خيرا » • ومع ذلك فان النظرية الوجودية فى القيمة تمضى أبعد حتى من هذا ، فتذهب الى أن ما يسميه الانسان «خيرا» ، وما هو خير ، هما شىء واحد • فكل تقويم انما هو أمر شخصى ، لأنه نتيجة تاريخ فردى لا نظير له ، وتعبير عن مشروع حياة فردية •

ومن الواضح أن الوجودية المعاصرة ، من حيث هى نظرية فى القيمة ، ثورية مجددة • فعلى نفس النحو الذى تعمل فيه التجريبية المنطقية ، باتجاهها المعادى للميتافيزيقا ، على هدم الجزء الأكبر من الفلسفة التقليدية ، نجد أن الوجودية تهدم معظم المذاهب الأخلاقية التقليدية • وبينما الأخلاق التقليدية كانت تنشد معايير شاملة للقيمة والسلوك ، فان الوجودية تنكر صراحة وجود أية معايير كهذه • وبينما الأخلاق التقليدية قد أيدت الى حد بعيد ، عن قصد أو دون قصد ، معايير السلوك المتعارف عليها ، والسلوك الاجتماعى المقبول

فان الوجودية قد تعمدت مهاجمة معظم هذه المعايير ذاتها · وعلى حين أن التقليديين كانوا فى صف الملائكة ، ان جاز هذا التعبير ، وأن الانسانيين كانوا فى صف الانسان فى حالاته المثلى ، فان الوجودية كانت فى صف الناس ـ بكل ما فيهم من نواحى ضعف وقوة فردية ، ومن حكمة وغباء ، وأفعال خيرة وأفعال شريرة · أما أن الوجودية ، حين نبذت الفكرة المعتادة التى تقول بطبيعة بشرية مثلى ، ومعايير مثلى للسلوك ، قد حطت من قدر الانسان أم أنها استحدثت أول نظام نزيه للقيم بالمعنى الصحيح ، فتلك مسألة ينبغى أن نترك البت فيها لكل قارىء ولحكم التاريخ ·

كلمة الختام

يشعر كاتب الفلسفة أو معلمها دائما بوطأة المسئولية عندما يصل بقرائه أو طلابه الى النقطة التى يريدها ثم يتركهم فجأة فى ليل الفلسفة مودعا اياهم بقوله : « حسنا ، من الآن فصاعدا أصبحتم مستقلين · وداعا ، وحظا سعيدا ! » · ومع ذلك يبدو أنه لا مفر من هذا الافتراق ، اذ أن على كل انسان ، آخر الأمر ، أن يقرر ، بنفسه ولنفسه فقط ، ما الذى يمكنه أن يؤمن به ـ بل ما الذى ينبغى أن يؤمن به ان شاء أن يشعر فى حياته بأى نوع من الرضا · فليس ثمة بديل فلسفى لاتخاذ هذا القرار الذى هو أهم القرارات جميعا · قد نرجىء اتخاذ هذا القرار الى حين ، بل قد نسعى الى تجنبه تماما عن طريق اتباع سلطة معينة ، ولكننا سواء سلكنا هذا الطريق أم ذاك ، فلن نستطيع ، كما رأينا عند مناقشتنا لنظرية المعرفة ، أن نتجنب المشكلة تجنبا دائما · حتى لو لم نعرب عن ايماننا بكل هذه الألفاظ ، فلابد أن نسلك كما لو كنا نقول بصحة أشياء معينة ، ولابد أن تنطوى أفعالنا على اعتقاد معين ، سواء أكنا نصرح به أم لم نكن · ولو سعينا الى التهرب من مسئولية تفكيرنا الميتافيزيقى باتباع سلطة معينة ، لألقيت على عاتقنا مسئولية جديدة هى أن نقرر أى السلطات نتبع ، والى أى مدى نتبعها · على أن شتى أنواع التهرب هذه لا جدوى منها ، فتحديدنا للمعتقدات النهائية التى نأخذ بها ينطوى على نتائج فلسفية ضمنية واضحة : ذلك لأن كلا منا ـ سواء أدرك ذلك أم لم يدركه ـ يتخذ قراراته الخاصة بشأن طبيعة الحقيقة النهائية ونوع العالم الذى نؤمن بأننا نعيش فيه · ولذا فان رأس الحكمة انما هو أن نتخذ هذه القرارات بأعقل صورة ممكنة ، حتى تكون نظرتنا الفردية الى العالم أصح وأنجح وأبقى ما يمكن أن تكون · ذلك لأننا ، كما قال أرسطو منذ وقت بعيد ، وكما أكدنا نحن عندما بدأنا رحلتنا الفلسفية هذه معا ، سواء أردنا أن نتفلسف أم لم نرد ، فلا بد لنا من التفلسف · وان مجرد انتمائنا الى الجنس البشرى ليلقى على أكتافنا هذا العبء ، والمسألة الوحيدة هى مدى انجاحنا أو اخفاقنا فى تحمله ·

قائمة مصطلحات

كانت المصادر الرئيسية التى استعنا بها عند اعداد هذه القائمة هى « قاموس الفلسفة وعلم النفس » لبولدوين : Baldwin's «Dictionary of Philosophy and Psychology» ، وقاموس الفلسفة لرونز Runes «Dictionary of Philosophy» ومعجم لالاند الفلسفى Lalande's «Vocabulaire de la Philosophie» وليس المقصود من قائمة المصطلحات أن تكون شاملة • فالألفاظ المعرفة هى فى الغالب تلك التى تظهر فى متن الكتاب ، ولكنا أضفنا عددا من المصطلحات الأخرى اكمالا للقائمة ، وحتىيكون فى ذلك ما يعين الطالب الذى يقف حائرا ازاء المصطلح الفنى المستخدم فى الكتب التى يكمل بها قراءاته •

المطلق Absolute : ما هو غير نسبى • ويستخدم هذا اللفظ فى الفلسفة ليدل على ما هو كامل وتام ومستقل تماما ، وما هو نهائى غير مشروط على الاطلاق • وهو يدل ، فى معناه الأكثر شيوعا ، على ما هو بلا تحفظ ، أو بلا قيد أو شرط (« كالحقيقة المطلقة » مثلا) • وقد يعنى **المطلق** المبدأ أو التفسير النهائى ، وأساس العالم أو العلة الأولى ، أو الذات الشاملة التى يمر كل شىء بتجربتها ، وتدرك الكون بوصفه موضوعها الكلى •

الفعلية Actualism : الرأى الذى يرتبط باسم هيوم ، والقائل ان الذهن ليس كيانا موحدا مستقلا ، وانما هو مجرد تعاقب لتجارب أو حالات واعية • فليس ثمة رابطة روحية من الوحدة تجمع هذه التجارب أو الحالات معا وانما هى ترتبط اتفاقا حسب قوانين التداعى ، ولكن النتيجة ليست ذاتا جوهرية • وهذا المذهب يقال فى مقابل النظرة الجوهرية الى الذهن ، وهى أقدم منه وأوسع انتشارا بكثير •

اللاأدرية Agnosticism : المذهب القائل انه ليس منالممكن بلوغ معرفة عن موضوع،هوالله عادة•ويشيع الخلط بينه وبين **مذهبالشك** skepticism (فى نظرية المعرفة) **والالحاد** atheism (فى اللاهوت) • وقد نحت «توماس هكسلى » هذا المصطلح ليدل على جهل متواضع وحالة من ارجاء الحكم فيما يتعلق بالمشكلات النهائية أو القصوى •

A Posteriori **البعدى أو اللاحقى** : المعرفة أو الاستدلال المستمد من التجربة أو المبنى عليها • والاستدلال البعدى فى المنطق مرادف للاستقراء induction • والكلمة تقال فى مقابل القبلى أو الأولى a priori •

Appearance **المظهر** : معناه الدقيق هو أى شىء يعرض لذات مدركة أو يلاحظ بواسطتها • وهو يستخدم عادة فى الفلسفة للدلالة على الوجه الحسى للأشياء ، فى مقابل ما عليه بالفعل • وهذا يجعل المظهر مرادفا للظاهرة phenomenon ، التى تقابل الشىء فى ذاته noumenon • وفى بعض المذاهب المثالية يعد المظهر درجة من درجات الحقيقة أو الواقع ، أو جزءا أو وجها غير كامل له •

A Priori **القبلى أو الأولى** : المعرفة التى لها أسبقية منطقية على التجربة أو الاستدلال المبنى على مثل هذه المعرفة • وبالتالى ، المعرفة الفطرية (والتى يترتب على ذلك أن تكون شاملة) فى مقابل تلك التى تستمد من الحواس • والاستدلال القبلى أو الأولى مرادف ـ بشىء من التجاوز ـ للاستنباط deduction • ويقال هذا المصطلح فى مقابل البعدى أو اللاحقى a posteriori

Archetype **النمط النموذجى** : النمط أو النموذج الأصلى ، الذى تعد فئة معينة للأشياء نسخا منه ولهذا المصطلح اهمية رئيسية فى المذهب الأفلاطونى حيث تكون الصور نماذج مثلى للموضوعات الأرضية •

Atheism **الالحاد** : يستخدم للدلالة اما على انكار وجود أى اله واما على انكار وجود اله مشخص (أو مفارق) • والمعنى الأول اكثر شيوعا بكثير فى التفكير الشعبى • وكثيرا ما يخلط بين هذا اللفظ وبين « اللا أدرية » ، أو حتى « مذهب الشك » •

Atomism **المذهب الذرى** : هو الرأى القائل ان الواقع يتألف من جزئيات أو كيانات منفصلة لا تنقسم • وقد تكون هذه مادية أو روحية ، على الرغم من أن الرأى الأول كان أكثر شيوعا من الوجهة التاريخية بكثير • عندما تكون هذه الجزئيات مادية ، تعد عادة دقيقة الى أبعد حد ، لا متناهية فى العدد •

Authoritarianism **مذهب السلطة** : الرأى القائل أن المصدر النهائى ، والأفضل ، للمعرفة ، هو سلطة من نوع ما • وقد تكون هذه السلطة نظاما (كالكنيسة) ، أو نصا (كالكتاب المقدس) ، أو قانونا أخلاقيا أو مدنيا ، أو شخصا •

Axiology مبحث القيم : الدراسة المنهجية للقيمة ، أى النظرية المتعلقة بما هو خير أو مرغوب فيه • وفى الفلسفة ، تفترض معظم المناقشات فى الأخلاق وعلم الجمال نظرية معينة فى القيم • وتوجد فى هذا الصدد مسائل ذات أهمية خاصة ، هى المتعلقة بمعايير القيمة وطبيعتها ، على الرغم من أن المفكر الميتافيزيقى يبدى عادة اهتماما أكبر بتحديد مركز القيمة فى الكون •

Behaviorism المذهب السلوكى : المذهب القائل ان علم النفس ينبغى أن يبنى على الملاحظة الموضوعية للسلوك ، لا على الدراسة الذاتية « للحالات الشعورية » (كما هى الحال فى علم النفس الاستبطانى) • وتعرف هذه المدرسة لفظ « السلوك » تعريفا متسعا بحيث يشتمل على كل الافعال التى يمكن ملاحظتها ، والتى تتفاوت ما بين النشاط الجسمى العنيف واللغة الشديدة التجريد •

Being الوجود : كل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد أو كل مايتصف بالواقعية • وهو يعنى فى المنطق أعم الفئات ، التى تشمل كل ما عداها •

Cartesian الديكارتى : نسبة الى رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) واتباعه • والمقصود بالمذهب الديكارتى عادة ، ثنائيته الميتافيزيقية ، بما فيها من تقسيم للعالم الى مجالين هما : «الفكرة» ، و «الامتداد» (أو المادة) •

Categorical Imperative الأمر المطلق : المصطلح الأساسى فى تفكير كانت الأخلاقى ويدل على القانون الأخلاقى الأعلى • وهو غير مشروط ، لايقبل استثناءات ، ومطلق ، لأنه لا يكون بأية حال نسبيا تبعا لغاية أخرى غيره •

Category مقولة : تعنى ، فى المصطلح الفلسفى الخاص ، احدى الأحوال النهائية للوجود (أو فئاته أو شروطه) • وتعنى عند «كانت» احدى الصور الأساسية للفهم • وهى تدل ، بمعنى أعم ، على فئة من أكبر الفئات الأساسية أو الشاملة التى يمكن أن ترد اليها الموضوعات أو التجارب • كما تدل على تصنيف أساسى داخل المعرفة •

Causality العلية أو السببية : علاقة العلة والمعلول (السبب والنتيجة) ومبدأ العلية (أو المبدأ العلى) هو المسلمة الأساسية القائلة ان أى شىء لايمكن أن يحدث دون علة ، أو أن أى حادث فى الكون تحكمه علاقة العلة والمعلول •

Cognition المعرفة : فعل المعرفة أو الادراك • والصفة cognitive (أى المعرفى) تستخدم فى الفلسفة على نطاق واسع لعدم وجود صيغة الصفة

فى الكلمة الانجليزية التى تعبر عن المعرفة (knowledge)) ـ فعندما يدخل موضوع فى علاقة « معرفية » يصبح معروفا أو مدركا ·

Coherence **الترابط (أو نظرية الحقيقة بوصفها ترابطا)** : الرأى القائل ان حقيقة أية عبارة (أو قضية أو حكم) تتحدد بترابطه مع بقية أحكامنا · وهكذا فان «الحقيقة» تكون نسقا تام التكامل ، وينبغى أن تختبر العبارة على أساس اتساقها مع هذا النظام الشامل · والنظرية الرئيسية التى تنافسهاهى نظرية التطابق Correspondence ـ ·

Common Sense **الموقف الطبيعى** : هو مجموعة الحقائق والآراء التى يفترض أنها تنتمى الى الناس جميعا نتيجة لتجربة انسانية شاملة ـ فالنار تحرق ، والمـاء يبلل ، والأشياء التى لا ترتكز على غيرها تقع ، وما الى ذلك وهذه المعرفة تقال فى مقابل المعرفة المنهجية للعلم ، وتعاليم مدارس فكرية معينـة ·

Concept **مفهوم أو تصور** : فكرة عامة عن أية فئة من الموضوعات · واللفظ مرادف للمعنى الكلى universal ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بعملية التعميم generalization · وهو يقـال فى مقابل المدرك الحسى percept ويدل أى اسم مشترك على تصور أو مفهوم ·

Cosmological Argument **الحجة الكسمولوجية** : هى محاولة اثبات وجود الله عن طريق مبدأ العلية · فكل العلل تفترض عللا سابقة ، ولكن السلسلة ينبغى أن تتوقف عند حد · ولابد أن يكون ذلك شيئا ليس له فى ذاته علة ، وبالتالى أزليا ـ أى الله · وهى بالاختصار الحجة القائلة ان الكون يحتاج الى علة ·

Cosmology **الكسمولوجيا** : فرع الفلسفة الذى يدرس أصل الكون فى مجموعه وتركيبه · وهى تقابل الأنطولوجيا Ontology التى تهدف الى كشف طبيعة الوجود بما هو كذلك · وكثيرا ما يخلط بينها وبين « البحث فى منشأ الكون cosmogony» ، وهو رأى (تصويرى عادة) فى خلق الكون أو العالم·

Cynicism **المذهب الكلبى** : موقف سـلبى من كل القيـم أو معظمهـا · وافتقار الى الايمان بوجود دوافع نزيهة ، وشك تام فى صـحة المثل العليا الانسانية أو فى فعاليتها ·يقال فىمقابل «المثاليةالأخلاقية ethical idealism

Deduction الاســتنباط : عملية الاستدلال التى تستخلص فيها النتائج من مقدمات نسلم بها · وتكون المقدمات عادة أعم من النتيجة ، ولذا يشيع تعريف الاستنباط بأنه الاستدلال الذى ينتقل من الكل الى الجزء ، أو من العام الى الخاص · ويتســم الاستدلال الرياضى وعمليات المنطق الصورى (أو الأرسطالى) بالطابع الاستنباطى · والاستنباط ضد الاستقراء Induction .

Deism مذهب الألوهية الطبيعية : المذهب القائل ان الله خالق الكون والمشرع له ، ولكنه ليس أكثر من ذلك · فهو ليس مصدر الخير ، ولايمكن أن يوصف بأنه موجود أخلاقى · وفضلا عن ذلك فليست له صلة مباشرة بالعالم، وانما هو أساسا أشبه « بمالك الأرض المتغيب » · ولذا فلا يمكن أن يكون هناك اتصال بين الانسان والله ، بحيث لا يكون هناك جدوى من الصــلاة والعبادة · ويدل هذا اللفظ ، تاريخيا ، على مذهب كان شائعا فى انجلترا وفرنسا فى القرن الثامن عشر ، حين حاول أنصار هذا المذهب اقامة عقيدة على أساس طبيعى ، بالاستغناء عن الوحى والتعاليم المنزلية ·

Determinism الحتمية : الرأى القائل ان كل حادث فى الكون يتوقف تماما على علته أو علله ، ويحدد بها ــ أى بأن مبدأ العلية شامل · وهو بمعنى أكثر تحديدا ، المذهب القائل ان السلوك الانسانى (وضمنه كل الأحكام والقرارات التى نتخذها) يتحدد عن طريق سوابق فيزيائية أو نفسانية هى علله · ويقال هذا المذهب فى مقابل اللاحتمية indeterminism (أى الاعتقاد بالحرية الكاملة للارادة) وينبغى تمييزه من القدرية fatalism (وهى الاعتقاد بأن كل الحوادث مقدرة أو مكتوبة مقدما ، وبالتالى فهى محتومة بغض النظر عما نبذله من جهود للحيلولة دون وقوعها) ·

Dialectic الديالكتيك (الجدل) : فى الاســتعمال المعاصر : الاختبار النقدى للمبادىء والمفاهيم من أجل تحديد معناها والفروض التى ترتكز عليها ونتائجها الضمنية · ومن سوء الحظ أن لهذا اللفظ عدة معان متخصصــة لا تكاد تربطها صلة ، ولا ســيما كما يســتخدمه أفلاطون وكانت وهيجــل وماركس · « والديالكتيك » فى الأستعمال الشائع هو الاســتدلال وعرض الحجج أو المجادلة ·

Dichotomy القسمة الثنائية : فى المنطق ، تقسيم اية فئــة الى فئتين فرعيتين متناقضتين (أى تستبعد كل منهما الأخرى) ، كتقسيم الكائنات الى حية وغير حية · واللفظ معنى فضفاض ، يدل على أى تقسيم أساسى ، يفهم منه ضمنا ، فى العادة ، أن التفرقة تمثل وجها هاما من أوجه طبيعة الأشياء ·

Double-Aspect Theory نظرية الوجهين : المذهب (الذى يرتبط تقليديا باسبينوزا) القائل ان المادى والذهنى (أو بعبارة أخص ، الجسم والذهن) ليسا ألا وجهين متقابلين «لجوهر» نهائى واحد · ويعرف هذا المذهب فى علم النفس باسم « مذهب التوازى النفسى الفيزيائى Psychophysical parallelism » ، على حين أنه فى الميتافيزيقا يعرف فى كثير من الأحيان باسم « الواحدية المحايدة neutral monism » فى مقابل الواحدية الروحية عند المذهب الروحى spiritualism والواحدية المادية فى المذهب المادى materialism ·

Dualism الثنائية : أية وجهة نظر أو مذهب يرجع ميدانه الى مبدأين نهائيين مستقلين ، لا يمكن رد أحدهما الى الآخر · ومن الضرورى التمييز بين الثنائية الميتافيزيقية أو الأنطولوجية ، التى تقسم الواقع الى « ذهن » و « مادة » (أو فكر وامتداد) وبين الثنائية الابستمولوجية (المعرفية) التى يكون التقسيم الثنائى الأساسى فيها بين الموضوع الواقعى وبين الصورة الماثلة للذهن (أى المعطى الحسى أو « فكرة » الموضوع) ·

Egocentric Predicament مأزق التمركز حول الذات : تعبير استخدمه ر·ب· بيرى R. B. Perry ليعبر به عن المأزق الابستمولوجى للذهن ، الذى يجد أن من المستحيل عليه الخروج عن دائرة احساساته وأفكاره الخاصة لكى يعرف العالم الخارجى مباشرة · ويرى المثاليون الذاتيون ، مثل باركلى، أن هذا الموقف يدل على طبيعة العالم الواقعى ، ولذا يرون أن « وجود الشيء هو كونه مدركا esse est percipi » · أما الواقعى فينظر الى هذا الموقف على أنه مجرد مأزق عقلى يدعو الى الأسف ، وهو مأزق له خطورته من الوجهة الابستمولوجية ، ولكن ليست له نتائج أنطولوجية ·

Elan Vital الدفعة أو السورة الحيوية : تعبير استخدمه برجسون ليدل على مصدر التطور فى المجال البيولوجى · وهو يدل ، بمعنى واسع ، على الحافز البيولوجى الذى يتبدى فى كل نشاط عضوى ·

Emergence الانبثاق : تدل ، بمعنى واسع ، على المذهب القائل ان «الحياة» و «الذهن» قد صدرا معا عن المادة غير العضوية · وترى نظرية التطور الانبثاقى emergent evolution أن الحياة تمثل صفة جديدة انبثقت من غير الحى نتيجة لوصول هذا الأخير الى مستوى معين من التنظيم العضوى· ويقول مذهب « انبثاق الذهن emergent mentalism» بنفس الرأى فيما يتعلق بالذهن : فعندما يبلغ المبدأ غير الذهنى مستوى جديدا من التعقيد (أى حين يصبح له مخ وجهاز عصبى راقيان) ، يظهر الذهن أو الوعى ·

ويعرف مذهب الانبثاق العام أيضا باسم « نظرية المستويات theory of levels » ٠

Empiricism التجريبية : هى المذهب الابستمولوجى القائل ان المصدر الصحيح الوحيد للمعرفة هو التجربة ٠ وتؤكد التجريبية الرأى القائل بأن المعرفة لا يمكن أن تتجاوز التجربة ، ولذا كانت تقابل المذهب القبلى أو الأولى a priorism بكل صوره ، ولاسيما ادعاءات المذهب العقلى rationalism بأن الذهن يستطيع أن يكشف حقائق «فطرية» أو تعلو على التجربة بطريقة ما٠

Entelechy الكمال : يعنى عند أرسطو واقعية الشيء الفعلية ، فى مقابل وجوده بالقوة ، أى بما فيه من ماهية كامنة ، أو فى بعض السياقات ، بما له من وظيفة أساسية ٠ فالنفس هى « كمال » الجسم ، مثلما أن الابصار «كمال» العين (أرسطو) ٠ ويستخدم بعض أنصار المذهب الحيوى ، فى العصر الحديث، هذا اللفظ للدلالة على ذلك الشيء الحيوى اللامادى (الذى يسمى أيضا بالعنصر شبه النفسى psychoid) الذى يميز العمليات الحية من العمليات غير العضوية٠

Epicureanism الأبيقورية : نوع معتدل ومتعمق من مذهب اللذة hedonism كان يدعو اليه أبيقور (٣٤٢ ــ ٢٧٠ ق٠م٠) وهو يدعو الى السعى وراء لذات الصداقة والذهن ، لا لذات الجسم ، اذ أن الأخيرة أعنف ، وبالتالى أصعب قيادا ٠ والخير الأسمى عند الابيقورى هو «طمأنينة النفس» ataraxia لا اللذة الايجابية ٠ ومن هنا فان من الممكن وصف هذا المذهب بأنه فى أساسه « مذهب لذة سلبى » (negative hedonism) ٠

Epiphenomenalism مذهب الظاهرة الثانوية : مذهب فى العلاقة بين الذهن والجسم ، يعد فيه الذهن نتاجا ثانويا أو نتيجة عارضة لعمليات المخ ٠ وهذا ينطوى على القول بأن كل نشاط ذهنى هو فى أساسه تغير فيزيائى ، وبأن الوعى ليس له تأثير سببى فى العالم الفيزيائى ٠

Epistemology نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) : فرع من الفلسفة يدرس طبيعة المعرفة ومصادرها وامكاناتها وحدودها ٠

Essence الماهية : الطبيعة الضرورية للشيء ، فى مقابل صفاته غير الضرورية أو أعراضه ، منظورا اليها على نحو مستقل عن «وجوده» الفعلى ٠ وهى فى معناها الشائع تدل على ما يجعل الشيء على ما هو عليه ٠

Esthetics علم الجمال : معناه التقليدى ، دراسة الجمال فى الفن والطبيعة ٠ والاستعمال الحديث ينطوى على أكثر من ذلك بكثير ، كطبيعة التجربة الجمالية ، وأنماط التعبير الفنى ، و « سيكولوجية الفن » (وتعنى عملية الابداع أو التذوق أو كليهما معا) ، وما شابه ذلك من الموضوعات ٠

Ethics علم الأخلاق : فرع من الفلسفة يدرس طبيعة الخير والحق والالزام

والمثل الأعلى للسلوك البشرى • وهو بهذا الوصف يعد أيضا فرعا « للأكسيولوجيا » ، أى الدراسة النظرية للقيمة •

مذهب السعادة Eudaemonism : استخدم أرسطو لفظ eudaemon'a (الذى يترجم عادة بالسعادة) للتعبير عن أسمى خير للانسان ، الذى كان فى رأى أرسطو ينحصر فى الممارسة الايجابية للقدرات البشرية وفقا للعقل • وقد اتجه التفكير الأخلاقى بعد أرسطو الى جعل « مذهب السعادة » مرادفا عمليا « لمذهب اللذة » ، وان كان فى ذلك خروج واضح عن تعاليم أرسطو •

الشر (مشكلة الشر) Evil : هى مشكلة كيفية تفسير وجود الشر فىعالم يفترض أن ما خلقه أو ما يحكمه عقل أو ذهن أو غاية أو قوة أخرى (بالمعنى الشامل) ، (وهذه المشكلة ثقيلة الوطأة على كل المذاهب المثالية) • وتكون هذه المشكلة أكثر حدة فى معظم أشكال مذهب الألوهية المفارقة ، اذ أن الألوهية تعد عادة لانهائية فى القدرة والحكمة الخيرية — وكلها صفات تبدو متناقضة مع استمرار وجود الشر فى العالم •

الوجودية Existentialism : فلسفة معاصرة (أخلاقية فى المحل الأول) ترى انه لا توجد ماهية أساسية للطبيعة البشرية يشترك فيها الناس جميعا، بل ان كل فرد يخلق ماهيته الخاصة أو شخصيته طوال حياته ، عن طريق اختياره لاهتماماته وأفعاله • وهكذا فان « الوجود » يسبق «الماهية» ، اذ أن الأخيرة لا تكتمل الا بعد انتهاء الحياة وسلسلة الاختيار اللامتناهية فيها بالموت •

التجربة Experience : من أهم وأغمض المصطلحات الفلسفية • وهى تعنى، فى استعمالها العام ، أى شىء يمارس أو يمر بنا ، ولاسيما اذا كانت العملية تتضمن وعيا • كذلك يدل هذا اللفظ على أعلى أو أشمل فئة ، وهى الفئة التى ينبغى أن ينتمى اليها كل شىء قبل أن تتسنى الاشارة اليه على أى نحو • أما أى تعريف آخر أدق ، فلا بد أن ينطوى على نظرة ميتافيزيقية أو موقف نظرى ، فالواقعى مثلا يعرف « التجربة » على أساس لا يقبله المثالى ، والعكس بالعكس •

القدرية Fatalism : رأى يشيع فى التفكير الشرقى أكثر مما يشيع فى التفكير الغربى ، يقول ان الحوادث محددة أو مكتوبة مقدما من حيث وقت حدوثها ومكانها وطريقة وقوعها • ويطبق هذا الرأى بوجه خاص على الأمور البشرية ، ولاسيما وقت موت الانسان •

المذهب الشكلى Formalism : اسم يستعمل للدلالة على مذهبين أخلاقيين مختلفين ولكن بينهما علاقة : (أ) الرأى القائل ان المبدأ الأساسى لتحديد الواجب شكلى بحت — ويتمثل هذا الرأى عند كانت ، (ب) والرأى القائل ان صواب أى فعل أو خطأه يمكن أن يتحدد بحدس مباشر ، دون نظر الى النتائج، ودون مساعدة من العقل النظرى — والأدق أن يطلق عليه اسم **المذهب الحدسى** intuitionism • وينطوى هذا المذهب على القول بوجود « ملكة » أو عضو يعطينا هذه البصيرة المباشرة ، ويعرف عادة بأنه **الضمير** •

Free-Will **حرية الارادة** : والأدق أن يسمى هذا المصطلح فى الانجليزية freedom of the will ـ وهو المذهب القائل ان ارادة الانسان أو قدرته على الاختيار مستقلة عن كل الظروف السابقة أيا كانت ـ أى ان ارادة الانسان تتحرر من مبدأ العلية الذى يسرى على بقيـة الكون · وهـذا اللفظ مرادف للاحتمية indeterminism ، ويقابل كلا من الحتمية determinism والقدرية fatalism وتتركز اشكال حرية الارادة حول صحة الموقف اللاحتمى ·

God **الله** : فى الفلسفة ، الموجود الأعلى أو النهائى ، وربما كان الفارق الأساسى بين الرأيين الميتافيزيقى واللاهوتى فى الألوهية راجعا الى ان الفلاسفة لايمكنهم أن يسلموا بالوجود الالهى على أساس سلطة أو وحى · وعلى حين أن كثيرا من المذاهب الميتافيزيقية تبلغ قمتها فى الله (أو تشتمل عليه على الأقل) فانها تبرهن على وجوده بالعقل ، ولا تجعله عقيدة من عقائد الايمان ·

Good **الخير** : ما له قيمة أو جدارة من أى نوع · ويبنى مفهوم الخير، فى مبحث القيم، على التمييز بين ماله قيمة فى ذاته (أى الخير الكامن intrinsic) وما لاتكون له قيمة الا بوصفه وسيلة لهدف أو غاية (أى الخير الظاهر extrinsic أو الوسيلى instrumental) ·

Hedonic Calculus **حساب اللذات** : رأى جيريمى بنتـام ، القائل اننا نستطيع تحديد أهداف السلوك عن طريق الموازنة بين اللذة الناتجة عنه وبين الألم المترتب عليه · فاذا غلبت اللذة كان الفعل خيرا ، واذا رجحت كفة الألم كان شرا ·

Hedonism **مذهب اللذة** : المذهب القائل ان الخير الأقصى (وبالتالى معيار كل قيمة) هو **اللذة** : ومن الشائع التمييز بين **مذهب اللذة الأخلاقى** ، الذى يرى أن اللذة وحدها هى التى لها قيمة نهائية ايجابية ، وبين **مذهب اللذة النفسى** ، أى الاعتقاد بأن دافع كل سلوك (انسانى وحيوانى) هـو السعى وراء اللذة أو تجنب الألم ·

Humanism **النزعة الانسانية** : لهذا اللفظ معان تبلغ من التعدد حدا يجعل من المستحيل ايجاد تعريف واحد له · غير أن هنـاك عنصرا مشتركا بين كل هذه المعانى · هو الاهتمام بما فيه صالح الانسان والتركيز عليه ، ولاسيما من حيث الحياة فى هذه الدنيا · وفى المصطلح الفلسفى الفنى ، استخدم ف·ك·س· شيلر F.C.S. Schiller هذا اللفظ لوصف النوع الخاص به من البرجماتية ·

Hylozoism **مذهب حيوية المادة** : المذهب القائل ان الطبيعة حية أو أن للمادة خصائص روحية · وقد انتشر هذا الرأى فى الفكر اليونانى القديم ، ولكنه لا يدل على مذهب ايجابى بقدر مايدل على عدم القدرة على ادراك ذلك التقسيم الذى نعده من أهم التقسيمات الثنائية فى التجربة ، وهو تقسيم الطبيعة الى حية وغير حية ·

المثالية Idealism : يدل هذا اللفظ ، فنيا ، على أى مذهب يرد الوجود كله الى الذهن أو الفكر . وقد يكون ذلك ذهنا أو تفكيرا فرديا أو مطلقا («كالمطلق» عند هيجل) أو كثرة من الأذهان (كالمثالية التعددية عند باركلى) . ويدل هذا اللفظ ، بمعنى أوسع ، على أى مذهب أو وجهة نظر تصاغ على أساس المثل الأعلى ، وتؤكد الجوانب الذهنية أو الروحية للتجربة . وهو يقال مقابل **الواقعية** realism ، أو بمعنى أوسع ، المذهب الطبيعى naturalism .

الايديولوجية Ideology : أية مجموعة من الأفكار العامة ، ولاسيما فى المجال الاجتماعى أو الاقتصادى السياسى . ويدل اللفظ عادة فى استعماله الراهن على نظرة متماسكة الى العالم ، يأخذ بها المرء لاشعوريا ، مثلما يتحدث الماركسى عن « الايديولوجية البورجوازية » . ويستخدم هذا اللفظ أحيانا بمعنى مجموعة من المثل العليا أو المعايير غير المجدية ، التى تقابل الأسباب ذات التأثير الفعلى (وهى عادة أسباب اقتصادية) .

الحلول Immanence : الرأى الميتافيزيقى واللاهوتى القائل ان الله موجود حال لايوجد بمعزل عن الكون (أو خارجه) . وهكذا تكون بين الله والعالم هوية ، ويشتركان فى الأزلية على الأرجح . وهذا اللفظ مرادف لمصطلح شمول الألوهية pantheism ، ولمذهب العلو transcendence .

اللاحتمية Indeterminism : مرادفة لحرية الارادة(*) . وهى المذهب القائل ان ارادة الانسان أو قدرته على الاختيار مستقلة عن أى نوع من التحديد ، وبالتالى فهى تمارس فى فراغ غير على . وهى تقابل **الحتمية** .

الاستقراء Induction : العملية الاستدلالية التى تتكون فيها التعميمات أو القوانين أو المبادىء على أساس ملاحظة حالات جزئية . ويشيع اطلاق هذا اللفظ على الاستدلال الذى ينتقل من الجزء الى الكل ، أو من الخاص الى العام . وعلى ذلك فالجزء الأكبر من المعرفة البشرية ذو طابع استقرائى أو تجريبى ، مادام يتألف من تعميمات نجريها على تجربتنا الحسية . واللفظ يقال فى مقابل **الاستنباط** deduction .

الوسيلية Instrumentalism : فرع للبرجماتية يرتبط باسم جون ديوى . وأفضل طريقة لفهم اللفظ هى أن ننظر اليه على أنه **مذهب اجرائى** operationalism فى نظرية المعرفة ، تعد فيه الألفاظ والتصورات والأفكار «أدوات» أو «وسائل» لتحويل موقف غير محدد الى موقف محدد . وهكذا فان الحقيقة لا توجد الا عندما تكون قابلة للاستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر فى زيادة سعادة الفرد أو المجتمع .

(*) هكذا عرفها المؤلف ، ولكنى أعتقد أن لكلمتى الحتمية واللاحتمية استعمالات خارجة تماما عن مجال الانسان ، ومتعلقة بالعالم الفيزيائى ، كما هى الحال فى مبدأ اللاحتمية (أو اللاتحدد) عند هيزنبرج . (المترجم)

Interactionism مذهب التأثير المتبادل : رأى واسع الانتشار فى العلاقة بين الذهن والجسم ، صاغه ديكارت ، ومازال يقول به كثير من المفكرين . ويغلب على هذا الرأى الطابع الثنائى ، وهو يفترض تأثيرا عليا متبادلا فيما بين الجسمى والذهنى .

Intuition الحدس : الادراك أو الفهم المباشر أو الفورى . والمذهب الحدسى Intuitionism فى نظرية المعرفة هو القائل ان الشعور المباشر (أى الذى يتم بلا توسط ، ودون تفكير نظرى أو تعبير لغوى) هو أفضل مصدر للمعرفة . ويرتبط هذا المذهب عادة بالنظرية القائلة ان لدى الانسان « ملكة مستقلة» ، ليست ذات طابع حسى ولاعقلى ، لديها القدرة على فهم «الحقيقة» أو «الواقع» مباشرة . وبالمثل يرتكز « المذهب الحدسى الأخلاقى» على النظرية القائلة ان للانسان ملكة خاصة (تحدد عادة بأنها الضمير) تستطيع اصدار أحكام أخلاقية مطلقة . والمذهب الحدسى يكون عادة عنصرا أساسيا من النزعة المطلقة absolutism والنزعة الشكلية formalism فى الأخلاق .

Logic المنطق : يعنى ، اصطلاحا ، ذلك الفرع من الفلسفة الذى يدرس قوانين الاستدلال الصحيح . ومعناه الشائع هو «فن» الاستدلال . وينقسم المنطق تقليدا الى (١) منطق صورى أو ارسططالى ، (٢) ومنطق استقرائى أو مناهج البحث العلمى . والمعنى الأول هو الذى يكون مقصودا فى العادةعندما يستخدم اللفظ فى اللغة الفلسفية العامة .

Logical Empiricism التجريبية المنطقية : مذهب فى نظرية المعرفة ، له تأثير عظيم الأهمية ، يذهب الى أن تحديد المعنى هو المشكلة الأساسية فى كل لغة فلسفية . ولا تعترف هذه المدرسة الا بنوعين من المعنى ، النوع الواقعى والنوع الصورى ، فالأول يتقرر بالتحقيق الحسى ، والثانى بقواعد المنطق والنظم اللغوى . أما العبارات التى لايمكن تحقيقها باحدى هاتين الطريقتين فهى عبارات لامعنى لها أو « لغو nonsense » . وتشمل هذه العبارات كل القضايا الميتافيزيقية ـ أعنى أية عبارة تتعلق بطابع الواقع بوجه عام ، أى من حيث هو كل ـ ولذا كانت الانتقادات التى وجهتها حركة التجريبية المنطقية لقدر كبير من الفلسفة التقليدية انتقادات شديدة . وهى ترتبط بالوضعية ، وتسمى أحيانا بالوضعية المنطقية logical positivism .

Macrocosm (and Microcosm) العالم الأكبر (والعالم الأصغر) : الكون بأكمله ، أو «العالم الكبير» ، فى مقابل جزء من الكل يعد معبرا عن الكل أو رمزا له.هذا الأخير،وهو العالم المصغر ، هو عادة الانسان ، الذىيفترض أن تعقده الداخلى مشابه للنظام الخارج للطبيعة . واللفظان دائما متضايفان.

Materialism المادية : الرأى القائل ان كل شىء فى الكون،وضمنه الحياة والذهن،يمكن أن يرد الى المادة والحركة ويفسر من خلالهما . وهكذا فان المادة والحركة هما وحدهما اللتان لهما وجود أو حقيقة نهائية . وهذا يعنى أن كل العمليات والخواص الذهنية لها أصل فيزيائى ، ووجودها يتوقف تماما على

المادة • وعلى ذلك فان الحوادث الواعية ، شأنها شأن جميع الظواهرالأخرى، ترد الى تحولات فى ذرات مادة أو تغيير ترتيبها فى المكان • وعلى الرغم من وجود تداخل بين المصطلحات الثلاثة : المادية ، والآليةmechanism ، ومذهب الظواهر الثانوية epiphenomenalism ، فمن الواجب تمييز المادية عن كل من الأخيرين •

المادة Matter **:** المادة ، بوصفها مقولة من أهم مقولات التجربة وأكثرها أساسية ، هى مصطلح يصعب تعريفه • وأهم خصائصها «الامتداد» وعدم القابلية للاختراق ، وان كانت «الكتلة» ، و «الوزن» و «الدوام» ، وبعض الصفات الأخرى ، لاتكاد تقل أهمية بالنسبة الى مفهوم فكرة المادة عنالصفتين السابقتين • وينظر الى المادة أيضا على أنها هى العلة الخارجة عن الذهن للتجربة الحسية • غير أن موقفنا الفلسفى العام هو الذى يحدد ما اذا كنا سننسب الى المادة مكانة المظهر ، أو سننظر اليها على أنها الحقيقة الوحيدة •

الآلية Mechanism **:** هى بالمعنى الواسع ، الرأى القائل ان جميعالظواهر يمكن تعليلها بمبادىء ميكانيكية ــ أى بقوانين المادة والحركة • وهى ، بمعنى أضيق ، المذهب القائل ان العمليات العضوية امتداد لغير العضوية ، ومن هنا فان من الممكن تفسير السلوك الحى بطريقة آلية ، بحيث يكون علم البيولوجيا امتدادا للفيزياء والكيمياء •وهذا يؤدى الى وضع المذهب الآلى فى البيولوجيا فى مقابل المذهب الحيوى vitalism •

مذهب التحسن Meliorism **:** لفظ وضعه جورج اليوت للتعبير عن رأى وسط بين التفائل والتشاؤم • فالعالم ، وفقا لهذا الرأى ، ليس خيرا ولا شرا ، وانما هو قابل للتغير فى أى من الاتجاهين • وهكذا فان من الممكنزيادة الخير ، وذلك عن طريق جهود البشر أساسا • وينطوى اللفظ ، كما يستخدم عادة ، على القول بأن مثل هذا التحسن المستمر جزء أساسى من العملية التطورية •

الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) Metaphysics **:** تدل ، بمعناها الواسع ، على البحث أو الدراسة المتعلقة بالوجود بما هو كذلك ، فى مقابل دراسة الوجود فى صورة معينة من صوره (كالعلم الفيزيائى مثلا) • ويستخدم اللفظ أحيانا بمعنى ضيق مرادفا للأنطولوجيا ، غير أن الأكثر شيوعا هو استخدامه بحيث يشتمل على الأنطولوجيا وعلى الكسمولوجيا معا • ويستخدم اللفظ بمعنىأقل تخصصا ، ليدل على دراسة الحقيقة النهائية ، ومن هنا كانت تمثل المبحث الأساسى للفلسفة التقليدية •

مناهج البحث العلمى Methodology **:** معناها المتخصص هو ذلك الفرعمن المنطق ، الذى يقوم بتحليل منظم للمبادىء والعمليات التى ينبغى أن توجه البحث فى ميدان معين • ويدل اللفظ ، فى معنى أكثر اتساعا ، على الوسيلة التى ننظم بها نشاطنا أو نواصله فى أى ميدان معين ، على الرغم من أنه قد لا يكون من الصحيح استخدام اللفظ بهذا المعنى الواسع الا فى مجالات البحث العقلى فحسب •

Mind الذهن : من المقولات النهائية للتجربة ، ويستخدم عموما فى مقابل المادة • وقد يدل اللفظ على : (١) الذات الفردية أو الوعى الفردى ، (٢) مجموع التجربة النفسية ، (٣) العنصر الواعى فى الكون ، (٤) المعانى الثلاثة السابقة معا • ويستخدم اللفظ فى المثالية الواحدية بمعناه الشامل ، بحيث يدل على الحقيقة النهائية •

Monad الموناد (الذرة الروحية) : يستمد هذا اللفظ من الرأى القائل ان الكون مؤلف من وحدات أولية من نوع ما • ومع ذلك فهذه الوحدات ليست مادية (كما هى الحال فى المذهب الذرى المعتاد) وانما هى ميتافيزيقية ، أو جسمية وروحية معا (كما فى بعض المذاهب) • وقد أصبح اللفظ يرتبط خاصة بتفكير ليبنتس ، الذى يقول فى كتابه (المونادولوجيا Monadology) بوجود عدد لامتناه من الموجودات التى تسير فى طريق تطورها الخاص وفقا لقانون باطن ، بحيث تكون كل منها مستقلة تماما عن الأخرى ، ولكن يكون بينها انسجام مقدر • وفى رأى ليبنتس أن الذرات ليس لها امتداد،ولا شكل، ولا تقبل الانقسام أو الاختراق •

Monism الواحدية : موقف ميتافيزيقى يرى أن الواقع مظهر لمبدأ أو جوهر واحد • وقد يكون هذا المبدأ الواحد نفسيا وروحيا (كما فى المثالية) أو ماديا (كما فى المادية) ، أو محايدا (كالواحدية المحايدة عند اسبينوزا) • والواحدية الابستمولوجية هى المذهب القائل ان الموضوع وفكرته شىء واحد • وهى تقال فى مقابل مذهب آخر أكثر منها شيوعا بكثير ، هو الثنائية الابستمولوجية ، التى ترى أن الموضوع وفكرته كيانان منفصلان عدديا ، ومختلفان عادة فى الكيف •

Mysticism التصوف : المذهب القائل ان الحقيقة النهائية تبلغ عن طريق الحدس لا عن طريق العقل أو التجربة الحسية المعتادة • وينظر الصوفى عادة الى الحدس على أنه أداة أو وسيلة مستقلة للاتصال تمدنا بمعرفة مباشرة ، فى مقابل المعرفة التى يتوسط فيها الحس أو العقل • وعلى الرغم من التفاوت الكبير فى سياق التجارب الصوفية ، فانها تنطوى عادة على شعور طاغ بحضور الله أو الاتصال المباشر به ، وان كان الموجود الذى يتم الاتصال به قد يكون هو «الواحد» الذى يجل عن التعبير ، لا الاله المشخص الذى تقول به معظم مذاهب الألوهية •

Naturalism المذهب الطبيعى : الرأى الميتافيزيقى القائل ان الكون مكتف بذاته ، دون علة خارجة عن الطبيعة أو اشراف من الخارج،وأن من الممكن تفسير الكون بطريقة طبيعية خالصة • وأكثر مظاهر هذا المذهب تطرفا هو اعتقاده بأن الحياة والذهن ليسا استثناءين من النظام الطبيعى ، وانما هما جزء لايتجزأ منه • وهذا يعنى أن قيم الانسان وأفكاره هى حصيلة التطور ، وبالتالى فهى مجرد تعبير عن حاجات النوع الانسانى فى هذا العالم الذى نعيش فيه •

Nominalism المذهب الاسمى : هو الرأى (الذى يرجع أصله الى

العصور الوسطى) القائل ان الأشياء الفردية وحدها هى التى لها حقيقة موضوعية ، وأن التصورات والكليات ليست الا « أسماء » (nomina) وعلى ذلك فليس للتصورات وجود خارج الذهن • وهذا المذهب يقابل الواقعية الإفلاطونية أو واقعية العصور الوسطى ، التى تنظر الى الكليات أو الألفاظ المعبرة عن فئات على أن لها وجودا موضوعيا •

(ملحوظة : ينبغى عدم الخلط بين واقعية العصور الوسطى وبين الواقعية الحديثة ، التى تقف فى نواح متعددة موقفا مضادا لها تماما) •

Normative معيارى : ما يكون معيارا أو مثلا أعلى تنظيميا (أو يرتبط به) • وهكذا فان الحكم المعيارى يعبر عن تفضيل أو تقويم ، فى مقابل الحكم المعرفى أو المعبر عن أمر واقع • وعلى ذلك فان « الكتاب على المنضدة » ليس حكما معياريا ، على حين أن « هذا كتاب جيد » هو حكم من هذا النوع •

Noumenon الشىء فى ذاته : لفظ استخدمه كانت ، ولكنه يستخدم الآن بوجه عام فى الفلسفة ، للتعبير عن « الشىء فى ذاته » فى مقابل «الظاهرة phenomenon » أو المظهر الذى يبدو عليه الشىء للحواس • وقد رأى كانت أن الأشياء فى ذاتها لا يمكن أن تعرف ، ما دامت المعطيات الحسية لاتنقل الينا الا مظهر الأشياء •

Objective موضوعى : ما يوجد خارج الذهن ، مستقلا عن الادراك الحسى ، ومستقلا (عادة) عن وجود ذات واعية • ويدل اللفظ بمعنى أعم على ما يوجد فى عالم التجربة المعتادة ، ويمكن بالتالى لكل الملاحظين ادراكه • وهو يقابل « الذاتى subjective » •

Occasionalism المذهب الفرصى : شكل متطرف من أشكال « مذهب التوازى parallelism » ، له طابع لاهوتى أكثر منه فلسفى ، ويرى أن الذهن والجسم لايؤثر أحدهما فى الآخر تأثيرا مباشرا ، ولكن كل حادث فى المجال الذهنى أو الجسمى هو «فرصة» أو «مناسبة» لكى يتدخل الله فى احداث تغير مناظر فى المجال الآخر •

Ontological Argument الحجة الأنطولوجية : أكثر البراهين معقولية من بين تلك البراهين المسماة «بالأدلة الفعلية» على وجود الله • وتقول هذه الحجة ان وجود الله يلزم حتما من تصور الألوهية ذاته • ففكرة الله هى أكمل موجود، ولو لم يوجد هذا الموجود، لكانت هناك أشياء أخرى أكمل منه (لأنها موجودة) • والحجة صيغ متباينة ، تشيع منها الصيغة الخاصة « بالموجود الأكثر حقيقة ens realissimum » ، الذى ينبغى أن يوجد لكى يكون هو الأكثر حقيقة ؛ وكان أول من صاغها هو أنسلم Anselm (حوالى ١١٠٠) ثم استخدمها كثير من اللاهوتيين والفلاسفة ، ولاسيما دنس سكوت Duns Scotus وديكارت ، وليبنتس ، فى صورة معدلة • وكان الهجوم الذى شنه « كانت » عليها هو أقوى هجوم وجه اليها •

Ontology **الانطولوجية** : لفظ يستخدم أحيانا بمعنى مرادف للميتافيزيقا ، ولكنه يدل فى صورة أدق على ذلك الفرع من الميتافيزيقا الذى يدرس «الوجود» فى أكثر صوره تجريدا • فما طبيعة الوجود بما هو وجود ؟ وما معنى أن يكون الشيء موجودا ؟

Panpsychism **مذهب شمول النفس** : الرأى القائل ان الطبيعة كلها ، وضمنها المادة ، ذات طابع نفسى ، أو خصائص نفسية • واشهر صور هذا الرأى هو مذهب المونادولوجيا (الذرات الروحية) عند ليبنتس ، الذى يقول ان الطبيعة تتألف من مراكز للادراك مشابهة للذهن البشرى • ويمثل هذا المذهب احياء حديثا لمذهب حيوية المادة القديم ، وهو شكل من اشكال المثالية •

Pantheism **مذهب شمول الألوهية (وحدة الوجود)** : هو المذهب القائل ان الله والكون لا يتميزان • فهو اذن مرادف لمذهب الحلول Immanence ، ويقابل مذهب العلو transcendence فى طبيعة الألوهية • وكانت الكنيسة تنظر دائما الى مذهب شمول الألوهية على أنه تجديف ، وقد أحرق اشهر القائلين بهذا المذهب ، وهو جوردانو برونو Giordano Bruno بسبب رأيه هذا (١٦٠٠) •

Parallelism (Psychophysical) **مذهب التوازى (بين النفس والجسم)** : نظرية فى العلاقة بين الذهن والجسم ، ترى أن هناك تناظرا بين كل واحد من الحوادث النفسية وكل واحد من التغيرات الجسمية ــ أى ان كل حادث فى أحد المجالين يقترن بتغير يحدث فى نفس الوقت فى المجال الآخر • وتنكر هذه النظرية عادة أى ارتباط سببى بين السلسلتين المتوازيتين ، وان كانت تعترف بالعلية فى داخل كل من السلسلتين • ويرتبط هذا المذهب ارتباطا وثيقا بمذهب **الواحدية المحايدة** **ونظرية الوجهين** (كما عند اسبينوزا مثلا) •

Parsimony (Law of) **قانون الاقتصاد فى الفكر** : مصادرة أساسية فى التفكير العلمى ، مؤداها أن من الواجب عدم تعديد العناصر التفسيرية أكثر مما تقضى به الضرورة ، أى ان أبسط تفسير كاف هو الذى يعد صحيحا • وهكذا فان العلم لا يسمح الا باتخاذ العدد الذى لا يمكن الاستغناء عنه من المسلمات فى تفسير أية ظاهرة ، ويفضل دائما فى حالة تساوى فرضين فى كل شيء ، الفرض الأبسط فيهما • وينطوى القانون ضمنا على القول بأن فى الطبيعة «مبدأ البساطة ــ « الطبيعة دائما تستخدم أبسط الوسائل المكنة » • ويسمى هذا المبدأ أيضا « مقص (أو سكين) أوكام Occam's Razor » ، تبعا لاسم وليام الأوكامى William of Occam الذى صاغ هذا المبدأ لأول مرة فى القرن الرابع عشر •

Perfectionism **مذهب الكمال** : مذهب أخلاقى ، يطلق عليه فى كثير من الأحيان اسم « مذهب الكمال المثالى » ، يرى أن أسمى خير ينحصر فى بلوغ الكمال • ويحدد هذا الكمال أحيانا بأنه هو الكمال الأخلاقى أو الفضيلة

الكاملة ولكن معناه الأكثر شيوعا هو الوصول الى أعلى تحقيق ممكن لقدراتنا وامكاناتنا ، أو على الأقل لأعلى هذه القدرات وأقربها الى طبيعة الانسان • ويفضل كثير من المفكرين الأخلاقيين فى الوقت الحاضر استخدام اسم «تحقيق الذات self-realization » للتعبير عن هذا المذهب •

Phenomenon **الظاهرة** : ما يبدو للوعى أو يمكن أن يدرك ، وهو مظهر الشيء ، فى مقابل « الشيء فى ذاته noumenon » • وعلى ذلك فان الظواهر ، كما يدرسها العلم ، هى الأشياء كما هى بالنسبة الى الانسان ، لا كما هى فى ذاتها •

Pluralism **المذهب التعددى** : الرأى القائل ان الواقع مؤلف من كثرة من الجواهر أو الكيانات المتميزة المستقلة النهائية • وهو يدل ، فى معناه المتخصص ، على أية نظرة الى العالم تفترض أكثر من مبدأين نهائيين • ومع ذلك فقد كانت المذاهب التعددية تقول عادة بكثرة من المبادىء الحقيقية ، وهى عادة مبادىء لا متناهية فى العدد • وقد تكون هذه المبادىء مادية (كما هى الحال عند الذريين) ، أو روحية (كما هى الحال عند ليبنتس) أو محايدة (كما هى الحال عند هربارت Herbart)

Positivism **الوضعية** : الرأى الذى عبر عنه كونت Comte لأول مرة تعبيرا منظما حوالى عام ١٨٤٠ ، والقائل ان المعرفة اليقينية هى معرفة الظواهر ، ولاسيما تلك التى يتيحها العلم • وينطوى المذهب عادة على انكار امكان وجود معرفة نهائية ـ أى معرفة تتجاوز التجربة ـ ولا سيما فيما يتعلق بالعلل النهائية • وتدل الوضعية ، فى معناها الواسع ، على تأكيد الوقائع العلمية ، فى مقابل التأملات النظرية الميتافيزيقية •

Postulate **مصادرة** : عبارة غير قابلة لأن يبرهن عليها ، تتخذ أساسا لاستدلال استنباطى • وللفعل « يصادر » معنى أوسع الى حد ما ، فى كثير من الأحيان : فهو يعبر عن القول بشىء ينبغى افتراضه أو التسليم به من أجل اثبات شيء آخر • واللفظ يعد فى بعض الأحيان مرادفا للبديهية axiom وان كان أفضل استخدام له هو ذلك الذى يكون فيه أضيق فى نطاقه وأقل وضوحا ذاتيا من هذه الأخيرة •

Pragmatism **البرجماتية** : حركة فلسفية قريبة العهد ترتبط خاصة بأسماء وليم جيمس ، وجون ديوى ، و ف• ك• س• شيلر • وعلى الرغممن أن الأفراد المختلفين لهذه المدرسة قد أكدوا مشكلات مختلفة ، فانهم جميعا يتفقون فى معارضة أى نوع من مذهب المطلق ، ولا سيما المثالية المطلقة • وترتكز البرجماتية ، عموما على النقاط الآتية : (١) أن معانى الأفكار كلها انما تكون فى نتائجنا العملية ، (٢) أن وظيفة الفكر هى أن يكون أداة للتكيف ومرشدا للسلوك «ديوى» ، (٣) أن المعيار الأول للحقيقة هو النتائج العملية لاعتقادنا • ولقد كان العنصر الذى ترجع اليه الأهمية الكبرى للبرجماتية هو نشاطها النقدى التحليلى ، لا صيغها الميتافيزيقية •

الانسجام المقدر Pre-established Harmony : لفظ استخدمه ليبنتس لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم ، أو بمعنى أدق ، بين الذرات الروحية التى يقول بها مذهبه • وترتبط هذه الذرات بواسطة انسجام أو تزامن قدرة الله منذ الأزل ، بحيث ان التغيرات فى أحد المجالين توازيها تغيرات فى المجال الآخر ، دون أية علاقة سببية •

المذهب العقلي Rationalism : مذهب ابستمولوجى فى المحل الأول ، يقول ان المعرفة والحقيقة ينبغى أن تختبرا آخر الأمر بالوسائل العقلية والاستنباطية ، لا بالوسائل الحسية • وينظر العقليون الى « العقل » عادة على أنه مصدر مستقل للمعرفة ، لا يعتمد على التجربة فى شىء • ويقال هذا اللفظ فى مقابل « المذهب التجريبى empiricism » •

الواقعية Realism : لهذا اللفظ عدة معان منفصلة • فالواقعية **الابستمولوجية** هى الرأى القائل (١) ان للتصورات أو الكليات وجودا موضوعيا أو خارجيا عن الذهن (وهى تسمى عادة بالواقعية « الأفلاطونية » أو واقعية «العصور الوسطى») ، أو (٢) أن فى استطاعتنا أن تكون لنا معرفة مباشرة أو صحيحة بالعالم الخارجى عن طريق التجربة الحسية • أما **الواقعية الميتافيزيقية** فهى الرأى الذى ينكر امكان ارجاع الكون الى « الذهن » أو «الفكر» • وهذا يعنى أن للكون وجودا مستقلا أو « واقعيا » ، لا يتوقف علي الادراك أو الوعى • ويقال هذا اللفظ فى مقابل « المثالية » •

النسبية Relativism : الرأى القائل انه لاتوجد حقيقة موضوعية أو مطلقة أو نهائية ، وأن الحقيقة دائما نسبية تبعا للمكان أو الزمان أو الجماعة أوالفرد والأكثر من ذلك شيوعا بكثير مذهب **النسبية الأخلاقية** ، الذى يرى أن «الخيرية» أو «الفضيلة» تختلف من عصر الى آخر ، ومن جماعة الى أخرى ، الخ • ويقال هذا اللفظ في مقابل المذهب المطلق Absolutism •

الذات Self : تدل ، فى معناها العام ، على الأنا الذى يمر بالتجارب• ونظرا الى تطور علم النفس ، فقد أصبح هناك اتجاه متزايد الى استخدام اللفظ مرادفا للشخصية كما يراها الملاحظون الآخرون • ولقد كان للفظ الذات ، من الوجهة التاريخية ، معنى ميتافيزيقى فى كثير من الأحيان : فهى مبدأ الوحدة الكامن من وراء التجربة الذاتية ، وبالتالى فهى فى كثير من المذاهب المثالية أهم ما فى الكون •

الحتمية الذاتية (التحدد الذاتى) Self-Determinism : موقف وسط بين الحتمية determinism واللاحتمية indeterminism • ويرى أنصار الحتمية الذاتية أن أفعالنا تتحدد بالفعل ، ولكن ليس عن طريق قوى أو ظروف خارجية من أى نوع ، بل ان طبيعة الذات (التى يقصد منها عادة عناصرها النفسية وحدها) هى التى تتحكم فى عمليات الاختيار التى تقوم بها ، وتعد « سببية الذات الروحية الدائمة » هذه ضمانا لحريتنا الأخلاقية الأساسية •

Self-Evidence **الوضوح الذاتي** : صفة كون الشيء واضحا للذهن دون حاجة الى اثبات أو برهان • وهي تقال على أية عبارة تتضح صحتهافورا بمجرد النظر فيها •

Self Realization (مذهب) **تحقيق الذات** : المذهب الأخلاقي القائل ان أسمى خير للانسان يكمن في تحقيق قدراته وامكاناته الى أقصى حد • ويتخذ هذا المذهب أحيانا اسم « مذهب الكمال perfectionism » فيؤكد الملكات البشرية العليا ، على حين أن هناك مفكرين آخرين (ولا سيما أرسطو) قد أكدوا أهمية تنمية ما هو فريد في الانسان ، وبخاصة قدرته على تنظيم أوجه نشاطه وفقا للعقل • ويسمى هذا المذهب أحيانا باسم مذهب السعادة eudaimonism ومذهب التحقق energism (*) » •

Skepticism **مذهب الشك** : موقف ابستمولوجي يعتقد فيه أن الذهن البشري لا يستطيع بلوغ معرفة يقينية أو مطلقة ، أو أنه لا يتمكن ، حتى لو استطاع بلوغها ، من الاعتراف بيقينيتها • وقد لا ينطبق انكار المعرفة المطلقة هذا الا على ميادين أو موضوعات معينة فحسب (كالله أو الخلود أو طبيعة الذات أو الحقيقة النهائية ، الخ) ، وقد يتسع بحيث يشمل كل الموضوعات•وينبغي التمييز بدقة بين هذا اللفظ وبين **المذهب الكلبي** Cynicism وهناك ترادف فضفاض بين مذهب الشك **وبين اللاأدرية** agnosticism فيما عدا أن الثاني أقرب الى أن يكون اعترافا بالجهل ، لا شكا في امكان المعرفة • وفضلا عن ذلك فان اللاأدرية تستخدم في كثير من الأحيان بالنسبة الى معرفة الله فحسب •

Solipsism **مذهب الذات الوحيدة** : هو أكثر صور المثالية الذاتية تطرفا • وهو يرى أن الذهن لايستطيع أن يعرف الا تجاربه الخاصة ، وبالتالي لايستطيع اثبات الوجود الموضوعي لأي شيء خارج عن الذهن • وعندما يطبق هذا المذهب على الميتافيزيقا ، يقول انه لا توجد الا ذاتي وحدها (أي ذهني وحده) وادراكاتها وحالاتها الواعية • فكل الأشياء المادية ، فضلا عن كل الأشخاص الآخرين ، يتوقف وجودها على وعيي •

Spiritualism **المذهب الروحي** : يعني ، في الفلسفة ، المذهب الميتافيزيقي القائل ان الواقع النهائي روح ، أو ذهن ، أو عقل ، واحد أوكثير• ويستخدم هذا اللفظ مرادفا فضفاضا **للمثالية** ، ولكن الأدق أن يستخدم للتعبير عن تلك الصورة المتطرفة للتفكير المثالي ، التي تذهب الى أنه لا وجود الا للروح • ويقال هذا اللفظ في مقابل **المذهب المادي** materialism •

(*) يلاحظ أن لفظ energism يستخدم في هذه الحالة بمعناه الأصلي في اليونانية (energeia) الذي يدل على التحقيق أو الفعل ، في مقابل القوة أو الامكان غير المتحقق •

(المترجم)

Stoicism **الرواقية** : من أعظم المذاهب الأخلاقية فى العالم القديم (ولا سيما العالم الرومانى) • وأهم تعاليمها (١) سعى المرء الى السعادة داخل ذاته عنطريق المران على عدم الانفعال أو الاستقلال عنالعالم الخارجى• (٢) العيش « وفقا للطبيعة » ، وهو يعنى اتباع العقـل (بوصفه المبدأ الأعلى فى الطبيعة البشرية) واطاعة قانون « اللوجوس » أو العقل الكونى الشامل لكل شىء • وهكذا تصبح الحياة وفقا لهذين المبدأين أسمى واجب للانسان •

Subjective **الذاتى** : ما يتعلق بالعمليات الذهنية للفرد ، أو ينشأ عنهـا ، فى مقابل ما يوجد فى البيئة الخارجية • وهو يقابل الموضـوعى objective ، كما أنه مرادف فضفاض للشخصى (« فى المشاعر والقيم ، الخ) والاستبطانى (فى المناهج والدراسات ، الخ) •

Subsistence **الدوام** : يدل هذا اللفظ ، كما يستـخدم فى الفلسـفة الحديثة ، على نوع الوجود الذى يتسم بأنه ليس ذهنيـا ولا ماديا ، والذى يفترض أنه صـفة للماهيات والكليـات والقضـايا المنطقيـة ، وكذلك القيم (بالنسبة الى بعض المفكرين) • هذا الدوام يقابل «الوجود الفعلى» existence الذى تتصف به الأشياء العينية •

Substance **الجوهر** : الطبيعة أو الحقيقة الأساسية التى تكمن منوراء خصائص أى شىء •ويستخدم اللفظ عادة بالمعنى الشامل ، ليدل علىمانتصوره موجودا فى ذاته وبذاته ـ أى العلة الدائمة التى توجد من وراء الظواهر • وعلى ذلك فان الجوهر هو ما تحل عليه التغيرات ، وان لم يكن هو ذاته تغيرا أو تحديدا لأى شىء آخر •

Summum Bonum **الخير الأسمى** : هو الهدف النظرى النهائى للسلوك البشرى ، وله فى ذاته أعلى قيمة كامنة ، كما أنه يعـد غاية كل القرارات والأفعال أو سببها • وهناك عدة صفات رشـحت لشغل مكانة هـذا المثل الأخلاقى الأعلى ، منها السعادة واللذة والفضيلة وأداء الواجب وتحقيقالذات والقوة وغيرها •

Supernaturalism **المذهب فوق الطبيعى** : فى الفلسفة ، المذهب القائل ان الكون من خلق مصدر خارجى أو قوة تحكمه • وهذه القوة هى عادةالله، الذى يعلو على خلقه ، والذى هو صانع كل وجود ، ومصدر كل قيمة • وهذا المذهب يقابل المذهب الطبيعى naturalism ، ولاسيما فى موقفه الذى يقول فيه ان من الممكن تفسير وجود الكون وعملياته بالقوى الطبيعية وحدها •

Syllogism **القيـاس** : صورة من صور الاستدلال الاستنباطى ، تتضمن قضيتين (يطلق عليهما اسم «المقدمتين») ترتبطان معـا بحيث تلزم عنهما قضية ثالثة (النتيجة) • والمثل التقليدى له :

كل انسان فان
سقراط انسان
اذن سقراط فان

Synoptic **جامع** : ما يقدم نظرة عامة الى الكل ، وجميع أجزائه ، بحيث نتأمل الكل فى مجموعه والأجزاء فى علاقاتها الضرورية بعضها ببعض، وبالكل ·

Teleological Argument **الحجة الغائية** : من «الأدلة» العقلية على وجود الله · وهى تعرف أيضا باسم حجة القصد والتدبير Argument from design وتذهب الى أن الكون فى مجموعه يكشف عن مظاهر للخضوع لغايات ، مما يدل بدوره على وجود قصد واع ، أو عقل خلاق · هذه الحجة التى كانت أثيرة لدى اللاهوتيين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، قد اختفت من مجال الفلسفة تقريبا ، نتيجة لفكرة الانتقاء الطبيعى فى نظرية التطور عند داروين ·

Teleology **الغائية** : مذهب العلل الغائية ، الذى يرى أن الكون تنظمه غايات ومقاصد · وعلى ذلك فمن الواجب تفسير الحوادث ، لا على أساس سوابقها (أى «العلل الفاعلية») وانما على أساس نتائجها (أى «العلل الغائية») · ويدل هذا اللفظ ، فى استعماله الأكثر شيوعا ، على الرأى القائل ان لكل شىء يوجد أو يحدث غاية ، وبالتالى ان من الواجب تفسيره فى صلته بالمستقبل ، لا بالماضى · هذا المذهب يقابل مباشرة «المذهب الآلى» ، الذى يسعى الى تفسير كل الظواهر على أساس الحوادث السابقة فحسب ·

Theism **مذهب الألوهية (المفارقة)** : هو ، بأوسع معانيه ، الاعتقاد بوجود اله أو آلهة ، ومن هنا كان هو النقيض المنطقى للالحاد Atheism الذى ينكر هذا الوجود · وهو بمعنى أدق ، المذهب القائل ان الله واحد ، مشخص ، لامتناه ، يجمع بين العلو (فى ماهيته) والحلول (فى حضوره وفاعليته) · وينطوى مفهوم هذا المذهب عادة على القول بالأزلية ، والقدرة الشاملة ، والعلم المحيط ، والخير الأسمى ، والحضور فى كل مكان · كذلك كان هذا المفهوم يتضمن عادة فكرة الله بوصفه خالق الكون ومركزه الأخلاقى · فاذا أضفنا الى هذه الخصائص ، القدرة على سماع الدعاء والصلاة واجابتهما ، كان مفهوم الألوهية هذا مرادفا للمعنى التقليدى لله فى المسيحية · والمفهوم بمعناه هذا ، مضاد لمذهب الألوهية الطبيعية Deism ومذهب الألوهية الشاملة Pantheism ·

Theology **اللاهوت** : الدراسة المنظمة لله : من حيث وجوده وطبيعته وقدراته وقوانينه وعلاقاته ، وخاصة بالانسان والعالم · وتشتمل هذه الدراسة فى كثير من الأحيان على تحليل لأسس معرفتنا بالله وحدودها ، وفى هذه الحالة قد يكون التفكير النظرى فيها أقرب الى الطابع الفلسفى منه الى الطابع اللاهوتى بالمعنى الدقيق · وقد تكون هذه الدراسة نظرية بحتة ، لا تربطها صلة ضرورية بالدين ، ولكن هذا أمر غير مألوف ·

Transcendent **العالى** : ما يوجد وراء التجربة ، وبالتالى فلا يمكن معرفته · وقد استخدم هذا اللفظ عند «كانت» بوجه خاص · وينطبق اللفظ عامة على جميع المذاهب الفكرية التى ترى أن هناك صورا ومبادىء أولية تنظم

التجربة (*) . ويستخدم اللفظ ، فى معنى أكثر تداولا بين الناس ، ليدل على نفس مايدل عليه المتعالى transcendental ، أى ما هو «خارج عن هذا العالم» . وهو فى اللاهوت يدل على المذهب القائل ان الله خارج عن الطبيعة، ومن ثم فهو يقابل لفظ « الحال » immanent .

Tychism **مذهب الاتفاق** : هو المذهب القائل ان المصادفة أو الاتفاق له وجود موضوعى ، ويقوم بدور فعال فى العملية الكونية ، وبذلك لا تكون «المصادفة» مجرد اسم يعبر عن جهلنا بالأسباب ، وانما تكون وجودا واقعيا.

Utilitarianism **مذهب المنفعة** : هو المذهب القائل ان الغاية المثلى للسلوك البشرى ينبغى أن يكون أعظم قدر من الخير لأكبر عدد من الناس ـ مع تعريف «الخير» على أساس اللذة أو السعادة . وتعد وجهة النظر هذه ، التى كان أشهر من عبر عنها جيريمى بنتام وجيمس مل وابنه جون ستيوارت مل ، مذهبا فى اللذة يتصف أساسا بأنه ذو طابع اجتماعى (فى مقابل مذهب اللذة الأنانى) . وهذا المذهب يقابل المذهب الحدسى intuitionism أو الشكلى formalism .

Validity **الصحة أو الصواب** : صفة لما يمكن استخلاصه بطريقة مشروعة من المقدمات بالاستدلال المنطقى . وعلى ذلك فالنتيجة الصحيحة أو الصائبة هى تلك التى يستدل عليها من مقدمات سابقة . ومن الواجب التمييز بين الصحة أو الصواب وبين الحقيقة (أو بتعبير أدق ، الحقيقة المطابقة للواقع) .

Value **القيمة** : هى بمعنى واسع ما يجعل اى شىء جديرا بأن يمتلك أو يتحقق . وقد ثارت خلافات عديدة حول مصدر القيمة ومكانتها ، وكذلك علاقتها بالسلوك البشرى ، مما جعل هذا اللفظ من أشد الفاظ الفلسفة غموضا . ومع ذلك يبدو أن جميع المدارس تتفق على أن من الممكن تقسيم القيم الى «كامنة» و «وسيلية» ، وعلى أن أحكام القيم ينبغى أن تتميز عن أحكام الواقع (مثلما يتميز الحكم « هذا الكتاب جيد » عن الحكم « هذا الكتاب فوق المنضدة») . ولعل أعظم الخلافات هو ذلك الذى يتركز حول مسالة ما اذا كانت القيم موضوعية أو ذاتية ، مطلقة أو نسبية .

(*) ارتكب المؤلف هنا خطأ واضحا ، لأنه استخدم لفظ « العالى transcendent » للتعبير عن المذاهب القائلة بأن التجربة تنظم فى صور أولية ، مع أن اللفظ يدل عند «كانت» ، وهو صاحب اول واهم مذهب من هذه المذاهب ، على ما يعلو التجربة ويتخلى عن كل الصلات التى تربطه بها . وقد رتتب على ذلك خطأ آخر حين خلط بين هذا اللفظ ولفظ transcepdental فيما بعد ، وحدد لهما معنى لاينطبق على هذا الأخير قط . وقد حرص «كانت» على التمييز بين معنيى هذين اللفظين بوضوح (انظر : نقد العقل الخالص ، (ب) ٣٥٢ ـ ٣٥٣) .

المترجم

Vitalism **المذهب الحيوى** : هو المذهب البيولوجى القائل ان العمليات العضوية لا تقبل التفسير على أساس الفيزياء والكيمياء ، بل لا يمكن تفسيرها الا بافتراض كيان أو جوهر غير قابل للمعرفة ، ولا مادى ، يسمى بالجوهر شبه النفسى psychoid ، أو الكمال entelechy أو الدفعة الحيوية élan vital أو «المبدأ الحيوى vital principle »·واللفظ يقابل المذهب الآلى mechanism .

النظرة الى العالم Weltanschauung (Weltansicht) : رأى أو نظرة شاملة الى العالم · وهو لفظ ألمانى شاعرى الى حد ما ، يدل اما على مذهب محدد فى الفلسفة ، واما على موقف لاشعورى الى حدما ، من الحياة والعالم ــ «كالنظرة الأفلاطونية الى العالم» ، أو « نظرة العصر الوسيط الى العالم » مثلا ·

World **العالم** : فى الفلسفة ، مجال الوجود أو للتجربة · وينطوى اللفظ عادة على القول بوجود كل موحد نسبيا ، يشتمل على ذاته ، كقولنامثلا: «عالم الطبيعة» أو «عالم الموسيقى» أو «عالم الأحلام» ، الخ · وينبغى عدم الخلط بين اللفظ وبين الدنيا أو الأرض ــ وهى الكوكب الذى نعيش فيه · وكثيرا ما يدل لفظ « العالم » على مجموع بيئتنا ، أو حتى على الكون كله منظورا اليه على أنه موضوع للتجربة · **ويتمثل هذا المعنى الأخير فى عبارة: « الانسان يسعى الى فهم عالمه »** ·

كشاف تحليلى

« الأعلام »

- ا -

ابيقور ٢٨٤ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩	Epicurus
اجاكس ٢٦	Ajax
ادنجتن ، ا٠ (حاشية) ٥١	Eddington
ارستيبوس ٢٨٤ ، ٣٠٩	Aristippus
ارسطو ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣٥٤	Aristotle
اسبينوزا ، ب٠ ٨٣ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٩٤ ، ٢٠٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٧	Spinoza, B.
افلاطون ٣٠ ، ٦٣ ، ١٣٤ ، ١٦٧ ، ٣٥٤	Plato
الكسندر ، ص٠ ٢٢٥ ، ٣٥٦ (حاشية)	Alexander, S.
اليوت ، ج٠ ٣٧٦	Eliot, G.
اناكساجوراس ٢١٩ ، ٢٢١	Anaxagoras
انبادقليس ٢١٧ ، ٢١٩	Empedocles
اوكام ، و٠ ٨٩	Occam, W.
اير ، ا٠ ج٠ ٢٤٧ ، ٢٤٨	Ayer, A.J.
ايربان ، و٠ م٠ ٢٧٥ (حاشية)	Urban W.M.
اينشتين ، ا٠ ١٤٠	Einstein, A.

- ب -

باركلى ، ج٠ ٦٩ ، ١٣٣ ، ٢٢١ ، ٢٣٦	Berkeley, G.
باريتو ، ف٠ ٣٤٧ ، ٣٥١	Pareto, V.
باسكال ، ب٠ ٤١٥	Pascal, B.
براون ١٢٦ (حاشية)	Brown, J.F.
برجسون ، هـ٠ ١٤٤	Bergson, H.
بنتام ، ج٠ ٢٨٥ ، ٣٠٩	Bentham, J.
بوزانكيت ، ب٠ ٧٧ ، ٣٦٥ (حاشية)	Bosanquet, B.
بوفون ، دى ، ج٠ ل٠ ل ١٠٨	Buffon, De G.L.L.
بيرس ، ش٠ س٠ ٢٤٣ ، ٢٤٦	Peirce, C.S.
بيكون ، ف٠ ١٢٥	Bacon, P.
بيلاطس ، ب٠ ١٥١	Pilate

- ت -

تشمبرز ، ف٠ ب٠ ٣٥٤	Chambers, F.P.
تنيسون ، ا٠ ٣١٩	Tennyson A.
تيتوس ، هـ٠ ٣٠٥	Titus, H.

- ج -

جاف ، ب٠ ٤٤ (حاشية) ، ٤٥ (حاشية)	Jaffe, B.
جليليو ٤٣ ، ١٢٥	Galileo

جان دارك ١٥٥ ، ١٦٩ Joan of Arc
جريفيل ، ف٠ ٢١٧ Greville, F.
جونسون ، س٠ ٧١ Johnson, S.
جيمس ، و٠ ٦٣ (حاشية) ، ٩٩ ، ١٦٥ (حاشية) ، ٢٢١ James, W.

— د —

دارون ، ا٠ ١٠٧ Darwin, E.
دارون ، ش٠ ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١١ Darwin, C.
دامبير ، و٠ ٤٣ (حاشية) ، ١٠٦ ، ١٠٨ (حاشية) Dampier, W.
دوترر ، ر٠ ١٠٢ (حاشية) ، ١١٢ (حاشية) ، ١١٩ Dotterer, R.
دى فريس ١١٣ ، ١١٦ De Vries, H.
ديكارت ، ر٠ ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٢٠ ، ٣٤٧ ، ٣١٣ Descartes, R,
ديوى ، ج٠ ٥١ ، ٦٣ (حاشية) ، ١٦٣ (حاشية) ، ٣٥٦ (حاشية) Dewey, J.

— ر —

رامسبرجر ، ا٠ ج٠ ٢٤٣ Ramsperger A.G.
راسل ، ب٠ ٣٦ ، ١٦٠ (حاشية) Russell, B.
رويس ، ج٠ ٢٦٢ Royce, J.

— س —

سانتيانا ، ج٠ ١٤٤ Santayana, G.
سبنسر ، هـ٠ ١٠٩ Spencer, H.
ستيس ، و٠ ت٠ ٢٦٦(حاشية) ، ٢٦٨ ، ٢٧١(حاشية) Stace. W.T.
سقراط ١٦٧ Socrates
سمنر ، و٠ ج٠ ٣٤٦ Sumnur, W.G.
سيلارز ، ر٠ و٠ ٢٠٢ ، ٢٢٦ (حاشية) Sellars, R.W.

— ش —

شلنج ، ف٠ ٨٦ (حاشية) Schelling, F.
شوبنهور ، ا٠ ٧٦ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ Schopenhauer, A.
شيلر ، ف٠ ك٠ س٠ ١٦٣ (حاشية) Schiller, F.C.S.

— ع —

عمر الخيام ٣١٥ Omar Khayyam

— ف —

فرويد ، س٠ ٣٤٩ ، ٣٥١ Freud, S.
فرينو ، ب٠ ٢٦٣ Freneau, P.
فيسمان ، ا٠ ١١٢ Weismann, A.

— ك —

كارليل ، ت٠ ٢٨٨ Carlyle, T.
كارناب ، ر٠ ٢٥١ Carnap, R.

كانت ، ا٠ ١٣٤ ، ١٩٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٣٤٢ ، ٣٥٦ ، ٣٨١	Kant, I.
كرين ، س٠ ٩٦	Crane, S.
كليفورد ، و٠ ك٠ ٣٩١	Clifford, W.K.
كننجهام ، ج٠ و٠ ١٢٣ ، ١٤١ (حاشية)	Cunningham, G.W.
كوبرنيق ٢٤	Copernicus
كولريدج ، س٠ ت٠ ٣٩٣	Coleridge, S.T.
كومت ، ا٠ ٨٨	Conte, A.
كونجر ، ج٠ ب٠ ١١٦ (حاشية) ، ١٩٠	Conger, G.P.
كيتس ، ج٠ ١٧٢	Keats, J.
– ل –	
لامارك ، ج٠ ١٠٨	Lamarck, J.
لوك ، ج٠ ١٧٥ ، ١٩٢	Locke, J.
ليبنتس ، ج٠ ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٣٦	Le bniz, G.
– م –	
ماركس ، ك٠ ٣٤٨	Marx, K.
ماكيافيلى ٣٤٨	Machiavelli
مالتوس ، ت٠ ١٠٩	Malthus, T.
مايكلسون ، ا٠ ا٠ ٤٤	Michelson, A.A.
مل ، ج٠ س٠ ٢٨٧	Mill, J.S. (n.)
مور ، ج٠ ا٠ ٣٣٦ ، ٣٣٩	Moore, G.E.
مونتاجيو ، و٠ ب٠ ١٧٨ (حاشية) ، ١٧٩	Montague, W.P.
– ن –	
نويرات ، ا٠ ٢٥٠	Neurath, O.
نيوتن ١٤٠	Newton, I.
– هـ –	
هاملت ٥٦ ، ٧٧	Hamlet
هوبز ، ت٠ ٣١٢ ، ٣٣٧	Hobbes, T.
هكسلى ، ت٠ ١٠٩	Huxley, T.
هيل ، ت٠ ا٠ ٣٤٦ (حاشية)	Hill, T.E.
هوسمان ، ا٠ ا٠ ٧٦ ، ٩٦	Housman, A.E.
هوكنج ، ا٠ ٩٠ (حاشية) ، ٣٨٢ ، ٣٨٣	Hocking, E.
هيجل ، ج٠ ٧٧ ، ٨٦ (حاشية) ، ٢٠٠ (حاشية) ، ٢١٢ ، ٢٣٣ (حاشية) ، ٢٤٣ ، ٢٤٧	Hegel, G.
هيرودوت ٢٦٥	Heredotus
هيوم ، د٠ ١٣٣ ، ١٣٥ ، ٢٣٩	Hume, D.
– و –	
ويلرايت ، ب٠ ٢٠٢ (حاشية) ، ٢٨٧ (حاشية)	Wheelwright, P.
وردزورث ، و٠ ١٨٥	Wordsworth, W.
ويلوك ، ج٠ هـ٠ ٧٦	Wheelock, J.H.

كشاف تحليلي

« الموضوعات »

ـ ا ـ

Ethics, and anthropology	الأخلاق ، والانثروبولوجيا ٣٣٤
and psychology	وعلم النفس ٣٤٩
and social science	والعلم الاجتماعى ٣٣٣
dualistic	الثنائية ٢١١
main problems	مشكلاتها الرئيسية ٢٩ ، ٢٥٩
Will changing concept of	الارادة ، تغير مفهوم ٣٢٦
freedom	حريتها ٣٢٧
Will to believe	ارادة الاعتقاد ٣٨٩
Noumena	الأشياء فى ذاتها ١٩٣
Platonism	الأفلاطونية ٦٣ ـ ٦٧ ، ٦٩
in esthetic theory	فى النظرية الجمالية ٣٥٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧٢
Atheism and existentialism	الالحاد والوجودية ٤٠٦
Obligation	الالزام (الواجب) ٢٥٩
history of	تاريخه ٢٩٠
in Greek Thought	فى الفكر اليونانى ٢٩٠
in Kant's ethics	فى مذهب كانت الأخلاقى ٢٩٤
in Stoicism	فى الرواقية ٢٩١
God, and moral absolutism	الله ، والمذهب المطلق فى الأخلاق ٢٦٧
and problem of evil	ومشكلة الشر ٦١
as a philosophical issue	بوصفه مشكلة فلسفية ٢٦ ، ٣٧
as divine artist	بوصفه فنانا الهيا ٣٦٨
in Berkeley's system	فى مذهب باركلى ٧٣
in evolution	فى التطور ١١٨
in Leibniz's system	فى مذهب ليبنتس ١٤٣
Emergence (theory of)	الانبثاق (نظرية) ١٤٧ ، ١٥٠
implications of	نتائجه ١٤٧
Natural selection	الانتقاء الطبيعى ١٠٩
Transmission (of life)	انتقال (الحياة) ١٠٥
Anthropology and ethics	الانثروبولوجيا الاجتماعية والأخلاق ٣٣٤ ، ٣٤٥
Pre-established harmony	الانسجام المقدر ١٤٣
Belief, and temperament	الايمان ، والمزاج الشخصى ٣٩٣
foundations of	أسسه ٣٨٣ ، ٣٨٩

ـ ب ـ

Pragmatism, and religion belief	البرجماتية ، والايمان الدينى ٣٨٣

and science	والعلم ١٦٣
and theory of truth	ونظرية الحقيقة ١٦٢ ، ١٧٢
Conservation of energy	بقاء الطاقة ١٤١ ، ٣١٦
Puritanism	البيوريتانية (مذهب التطهر) ٢١٣

ـ ت ـ

Freudian influence on ethics	تأثير فرويد فى الأخلاق ٣٤٩
Theoria, as the summum bonum	التأمل الخالص ، بوصفه الخير الأسمى ٣٠٧
criticism of	الاعتراضات عليه ٣٠٧
Crucial experiment	التجربة الفاصلة (الحاسمة) ٢٤٦
Logical empiricism	التجريبية المنطقية ٢٣٧ ، ٣٣٣
and materialism	والمادية ٢٤٩
and verifiability theory of meaning	ونظرية المعنى من حيث هو قابلية التحقيق ٣١
implications of	نتائجها ٢٤٥ ، ٢٤٧
opposed to metaphysics	معارضتها للميتافيزيقا ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣
Tautology	تحصيل الحاصل ٢٤٠
Self-realization	تحقيق الذات ٣٠١ ، ٣١٠
and higher values	والقيم العليا ٣٠٢
Aristotle's doctrine of	نظرية أرسطو فيه ٣٠٥ ، ٣١٠
objections to	الاعتراضات عليه ٣٠٣
Verification and truth	التحقيق والحقيقة ١٥٤ ، ٢٤١
Specialization, losses from	التخصص ، مضاره ٤٦ ـ ٤٧
Concepts	التصورات (المفاهيم) ٦٣ ـ ٦٥
in Platonism	فى الأفلاطونية ٦٤ ـ ٦٧
Mysticism, and knowledge	التصوف ، والمعرفة ١٨٣
and truth	والحقيقة ١٦٨
naturalistic explanation of mystical experience	تفسير المذهب الطبيعى للتجربة الصوفية ١٨٧
Evolution, and problem of evil	التطور ، ومشكلة الشر ١١٩
argument against	الحجج الموجهة ضده ١١٧
arguments for	الحجج المؤيدة له ١١٤ ، ١١٨
before Darwin	قبل داروين ١٠٧
Darwinian	عند داروين ١٠٨ ، ١١٢
Lamarckian	عند لامارك ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢
since Darwin	بعد داروين ١١١
vs. creationism	فى مقابل مذهب الخلق ١١٦

Pluralism	التعددية ٢١٩
early Greek	فى الفلسفات اليونانية القديمة ٢٢٠
evaluation of	تقدير قيمتها (الحكم عليها) ٢٢٨ ، ٢٣٥
in America	والحضارة الأمريكية ٢٢٦
modern	الحديثة ٢٢١
and theory of external relations	ونظرية العلاقات الخارجية ٢٢٢
Unification of science	توحيد العلم ١٢٥ ، ٢٤٩

– ث –

Dualism	الثنائية ٣٢ ،١، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٩ ، ٢١١ . ٢٣٤
and christianity	والمسيحية ١٣٨ ، ٢١٢
and the arts	والفنون ٢١٧
and puritanism	ومذهب التطهر (البيوريتانية) ٢١٣
Cartesian	الديكارتية ٢١٤ ، ٣١٣
chief problems of	الصعوبات التى تواجهها ٢١٥
moral	فى المجال الأخلاقى ٢١٢
strong points of	نواحى القوة فيها ٢٣٤

– ج –

Beauty	الجمال ٣٥٦
vs. expression	فى مقابل التعبير ٣٦٥
Substance, in neutral monism	الجوهر ، فى الواحدية المحايدة ٢٠٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢

– ح –

Determinism	الحتمية ٣١١ ، ٣١٥ ، ٣١٧
and legal responsibility	والمسئولية القانونية ٣٢٣
and naturalism	والمذهب الطبيعى ٣٢٩
and social control	والضبط الاجتماعى ٣٢٣
argument for	الحجة المؤيدة لها ٣١٨ ، ٣٢١
promise of	وعد الحتمية ٣٢٨
vs. fatalism	فى مقابل القدرية ٣١٥ ، ٣٢٠
vs. indeterminism	فى مقابل اللاحتمية ٣١١ ، ٣١٧
Intuition and truth	الحدس والحقيقة ١٦٨
Free-will	حرية الارادة ٢٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٧
history of free-will controversy	تاريخ النزاع حول مشكلة حرية الارادة ٣١١
Hedonic calculus	حساب اللذات ٢٨٦
Truth	الحقيقة ١٤١ ، ١٦٥
and sensory vertification	والتحقيق الحسى ١٥٤ ، ٢٤١
and social agreement	والاتفاق الاجتماعى ١٦٧

Truth (cont.)	
coherence theory of	نظرية الترابط فيها ١٦٠
correspondence theory of	نظرية التطابق فيها ١٥٣
in idealism	فى المثالية ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٣
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ١٥٧
correspondence theory of	النظرية البرجماتية فيها ١٦٣
tests of	معاييرها ١٥٤ ، ١٦٦
vs. validity	فى مقابل الصلاحية العملية ١٦٠
Self-evident truth	الحقيقة الواضحة بذاتها ١٨٩
in religion	فى الدين ٣٩
Compromise, Kantian	الحل الوسط عند كانت ١٩٣
Kantian compromise	الحل الوسط الكانتى ١٩٢ ، ١٩٣
Life, existential view	الحياة ، النظرة الوجودية اليها ٤٠٧ــ٤١٠ ، ٤١٢
functional view of	النظرة الوظيفية اليها ١٠٣ ، ٣٨٥
mechanistic view of	النظرة الآلية اليها ١٢٠
origin of	أصلها ١٠٤
substantive view of	النظرة الجوهرية اليها ١٠٢ ، ٨٦
vitalistic view of	النظرة الحيوية اليها ١٢١ ، ١٢٧

- خ -

Special creation of life	الخلق الخاص للحياة ١٠٤
Immortality	الخلود ٢٥ ، ٣٧٥
and Christianity	والمسيحية ٣٧٨
and modern science	والعلم الحديث ٣٨٤
and skepticism	ونزعة الشك ٣٩٠
Greek view of	النظرة اليونانية اليه ٣٧٨
humanistic view of	النظرة الانسانية اليه ٣٧٧ ، ٤٠١
idealistic view of	النظرة المثالية اليه ٩٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢
naturalistic view of	النظرة الطبيعية ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨١
types of	أنواعه ٣٧٦
Summum bonum	الخير الأسمى ٢٧٧ ، ٢٧٨
as performance of duty	بوصفه أداء للواجب ٢٩٠
as pleasure	بوصفه لذة ٢٨٠
as self-realization	بوصفه تحقيقا للذات ٣٠١
as theoria	بوصفه تأملا خالصا ٣٠٧
requirements for	شروطه ٢٧٨
Absolute good (theory of)	الخير المطلق (نظرية) ٢٦٤
alternatives to	بدائله ٢٦٩ ، ٢٧٣
and objectivism	والنزعة الموضوعية ٢٦٤ ، ٢٦٦
revolt against	الثورة عليه ٢٦٩ ، ٢٧١

sources of	مصادره ٢٦٦ ، ٢٧١
Good, as an absolute quality	الخير من حيث هو صفة مطلقة ٢٦٤ و٣٣٦
and social science	والعلم الاجتماعى ٣٤٦
as cosmic	بوصفه كونيا ٦٨ ، ٩٣
in dualistic world-view	فى النظرة الثنائية الى العالم ٢١١ ، ٢١٧
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ٨٢
in Plato's system	فى مذهب أفلاطون ٦٧
problem of	مشكلته ٢٦١
status of	مكانته ٢٦٢ ، ٣٣٦

— د —

Flokways	دراسة العادات الشعبية ٣٤٦
Religion, and philosophy	الدين ، والفلسفة ٣٣
and problem of evil	ومشكلة الشر ٦١
differences from philosophy	الفوارق بينه وبين الفلسفة والحقيقة ٣٤ـ٤٠
problem of	مشكلاته ٢٥ ـ ٣٧

— ذ —

Subjective, idealism	الذاتية ، المثالية ٦٩
Theory of value	نظرية القيمة ٢٦٣
Monads	الذرات الروحية ٢١٩
Minds	الذهن ٢١٩
and immortality	والخلود ٣٨٥
as emergent	بوصفه منبثقا ١٤٧ ، ١٥٠
changing concepts of	المفاهيم المتغيرة له ٢٠١
functional view of	النظرة الوظيفية اليه ١٣٦ ، ١٣٩
Hume's view of	رأى هيوم فيه ١٣٢ ، ١٤٩
Kant's view of	رأى كانت فيه ١٤٩
materialistic view of	النظرة المادية اليه ١٣٥ ، ١٤٩ ، ٢٠٣
naturalistic view of	رأى المذهب الطبيعى فيه ٨٥
substantive view	النظرة الجوهرية اليه ٣٨٦
Absolute mind	الذهن المطلق ٥٩ ، ٧٨

— ر —

Tender-mindedness	رقة الذهن ٨١
Wager (Pascal's)	رهان (بسكال) ٣٨٩
Stoicism, and concept of duty	الرواقية ومفهوم الواجب ٢٩١
and indifference	وعدم الاكتراث ٣١٦
Spirit	الروح ٥٩ ، ٧٩ ، ٢٠٦

– س –

Authority	السلطة ١٧٨
and epistemology	ونظرية المعرفة ١٧٨
and truth	والحقيقة ١٦٦
in education	فى التعليم ١٦٦،
tests of	معاييرها ١٧٩
Behaviorism	السلوكية ١٣٥ ، ٢٥٣
Logical behaviorisu	السلوكية المنطقية ٢٥٣

– ش –

Evil, problem of	الشر ، مشكلته ٦١
and evolution	والتطور ١١٩
in dualistic world-view	فى النظرة الثنائية الى العالم ١٣،٢١٢

– ص –

Tough-mindeness	صرامة الذهن ٨١ ، ٢٤٧
Acquired characteristics	الصفات (أو الخصائص) المكتسبة ١٠٨
Validity	الصلاحية العملية ١٥٩
limitations of	حدودها ١٦٠
Forms, Plato's theory of	الصور ، نظرية أفلاطون ٦٣ـ٦٧ ، ٩٣

– ط –

Nature in existentialism	الطبيعة ، فى الوجودية ٤١٠
in humanism	فى النزعة الانسانية ٤٠٤
in idealism	فى المثالية ٩٠ ، ٩٨
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ٨٦ ، ٩٥ ، ٩٨
in Spinoza's system	فى مذهب اسبينوزا ٢٧٠
Human nature and determinism	الطبيعة البشرية ، والحتمية ٣١٢
in existentialism	فى الوجودية ٤٠٨
in humanism	فى النزعة الانسانية ٤٠٣
in idealism	فى المثالية ٨٣
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ٨٥
under dualism	فى ظل الثنائية ٢١٢ ، ٢١٧
Mutations in evolution	الطفرات فى التطور ١١١ ، ١١٣
Students as philosophers	الطلاب بوصفهم فلاسفة ١١ ـ ١٦

– ع –

Non-contradiction law of	عدم التناقض ١٨٩
Contingency and existentialism	العرضية والوجودية ٤١٠
Internal relations	العلاقات الداخلية ٢٢٣
Science, and philosophy	العلم ، والفلسفة ٤١ ، ٤٧
as discovery	بوصفه كشفا ٤٧

as specialization	بوصفه تخصصا ٤١
Esthetics	علم الجمال ٣٦٢
problems of	مشكلاته ٣٥٦
Psychology, and contemporary ethics	علم النفس ، والأخلاق المعاصرة ٣٣٢ ، ٣٤٩
and determinism	والحتمية ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١
and existentialism	الوجودية ٤١٠
and immortality	والخلود ٣٨٥
Social sciences and contemporary ethics	العلوم الاجتماعية وعلم الأخلاق المعاصر ٣٣٣ ، ٣٤٥
Causality	العلية (السببية) ٢٧ ، ٣١٢
and determinism	والحتمية ٣٢٤

ـ ف ـ

Singularism.	الفردانية ٣٣٢
advantages of	مزاياها ٣٣٣
Occasionalism	الفرصية ٢١٥
Scientific hypothesis	الفروض العلمية ١٦٣
Philosophy, and religion	الفلسفة ، والدين ٣٣
and science	العلم ٤٠ ، ٤٧
as analysis	بوصفها تحليلا ١٩ ، ٥٢
as generalization	بوصفها تعميما ٤٧
as inevitable	حتميتها ٩ـ١١ ، ٣٠
as interpretation of science	بوصفها تفسيرا للعلم ٤٩
as synthesis	بوصفها مركبا ٢٠
definitions of	تعريفاتها ٢١ ــ ٢٤
Differences between philosophy and religion	الفروق بين الفلسفة والدين ٣٣ـ٤٠
difficulties in defining	صعوبة تعريفها ١٨
problems of	مشكلاتها ٢٣
two principal functions of	وظيفتاها الرئيسيتان ١٩ـ٢١
Systematic vs, popular philosophy	الفلسفة المذهبية فى مقابل الشعبية ١٦ـ١٨
Art, and education	الفن ، والتعليم ٣٥٨
as emotional expression	بوصفه تعبيرا انفعاليا ٣٧١
as representation of nature	بوصفه محاكاة للطبيعة ٣٦٥
as social influence	بوصفه مؤثرا اجتماعيا ٣٧٢
problems of	مشكلاته ٣٥٨
subject matter in	الموضوع فيه ٣٥٩

– ق –

English	العربية
Verifiability, and meaning	قابلية التحقيق ، والمعنى ٢٤٢ ، ٢٤٣
types of	أنواعها ٢٤٣
Parsimony, law of	قانون الاقتصاد فى الفكر ٨٩
Fatalism	القدرية ٣١٥ ، ٣٢٠
Association, laws of	قوانين التداعى (أو الترابط) ١٣٤
Associative values	القيم الارتباطية ٣٦١ ، ٣٦٨
Esthetic values, associative	القيم الجمالية ، الارتباطية ٣٦١
formal	الشكلية ٣٦١
in art and nature	فى الفن والطبيعة ٣٦٤
objectivity of	موضوعاتها ٣٦٣
sensuous	الحسية ٣٦٠
status of	مركزها ٣٦٠
types of	أنواعها ٣٦٠
Sensuous values (in esthetics)	القيم الحسية (فى علم الجمال) ٣٦٠ ، ٣٦٦
Formal values (esthetic)	القيم الشكلية (الجمالية) ٣٦١ ، ٣٦٤
Intrinsic values	القيم الكامنة ٢٧٤ ، ٣٣٦
Value, as an absolute quality	القيمة ، من حيث هى صفة مطلقة ٢٦٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤٠
classification of	تصنيفاتها ٢٧٤
esthetic	الجمالية ٣٥٨ ، ٣٦٠
existential theory of	النظرية الوجودية فيها ٤١٥
higher and lower	العليا والدنيا ٢٧٥
idealistic theory of	النظرية المثالية فيها ٦٧ ، ٨٠
inclusive and exclusive	الاشتمالية والاستبعادية ٢٧٦
instrumental	الوسيلية ٢٧٤
intrinsic	الكامنة ٢٧٤ ، ٣٣٦
naturalistic theory of	النظرية الطبيعية فيها ٨٢
not dependent on approval	لا تتوقف على الموافقة ٣٣٩
not dependent on inclination, natural	غير متوقفة على الميل الطبيعى ٢٩٤
not dependent on natural processes	غير متوقفة على العمليات الطبيعية ٣٣٩
not dependent on social processes	غير متوقفة على العمليات الاجتماعية ٣٣٩
organic and hyperorganic	العضوية وغير العضوية ٢٧٥
permanent and transient	الدائمة والعابرة ٢٧٧

– ك –

English	العربية
Entelechy	الكمال ١٢١

- ل -

Indeterminism	اللاحتمية ٣١١ ، ٣١٧
and idealism	والمثالية ٣٢٩
arguments for	الحجج المؤيدة لها ٣١٩
inspiration of	الهامها ٣٢٧
vs. determinism	فى مقابل الحتمية ٣١١ ، ٣١٧
Pleasure, as a by-product	اللذة ، بوصفها نتاجا عرضيا ٢٨٣
as highest good	بوصفها الخير الأسمى ٢٨٠
Thing-language	اللغة الشيئية (لغة الأشياء) ٢٥١
Universal language	اللغة العالمية ٢٥٠ ، ٢٥٢
Intersensual language	اللغة المشتركة بين الحواس ٢٥١
Intersubjective language	اللغة المشتركة بين الذوات ٢٥٢
Matter, classical view of	المادة ، النظرة الكلاسيكية اليها ٢٠١
idealistic view of	النظرة المثالية اليها ٢٠٧
modern view of	النظرة الحديثة اليها (المعاصرة) ٢٠٢

- م -

Materialism, causal	المادية ، السببية (العلية) ٢٠٣
classical vs. contemporary	الكلاسيكية فى مقابل المعاصرة (الحديثة) ٢٠١
definitions of	تعريفاتها (مشكلات) ٢٠٠
in relation of naturalism	علاقاتها بالمذهب الطبيعى
its view of mind	نظرتها الي الذهن ٢٠٢
Egocentric predicament	مأزق التمركز حول الذات ٧٤
Essence vs. existence (in existentialism)	الماهية فى مقابل الوجود (في الوجودية) ٤٠٩
Idealism	المثالية ٥٦
absolute	المطلقة ٧٧
and emergence	ومذهب الانبثاق ١٤٨
and monism	والواحدية ٣٠٥
and problem of evil	ومشكلة الشر ٦١
and truth theories	ونظريات الحقيقة ١٥٦
central doctrines of	المذاهب الرئيسية فيها ٥٨
Hegelian	الهيجلية ٧٧
implications of	نتائجها ٥٩ ، ٩٣
in biology	فى البيولوجيا ١٢٧
metaphysical vs. ethical	الميتافيزيقية فى مقابل الاخلاقية ٩١
objective	الموضوعية ٧٧
solipsistic	فى مذهب الذات الوحيدة ٥٧
subjective	الذاتية ٦٩
summarized	تلخيصها ٨٠

Ethical idealism	المثالية الأخلاقية ١٩
and naturalism	والمذهب الطبيعي ٩٢
in humanism	في النزعة الانسانية ٤٠٢
Interactionism	مذهب التأثير المتبادل ١٣٩
Empiricism	المذهب التجريبي ١٩٠ ، ٢٢٧
in ethics	في الأخلاق ١٩٢
logical	المنطقي ٢٢٧
vs. rationalism	في مقابل المذهب العقلي ١٩١
Energism	مذهب التحقق (الفاعلية) ٣٠١
Intuitionism (ethical)	المذهب الحدسي (الأخلاقي) ٣٤١
and social science	والعلم الاجتماعي ٣٤٣
arguments against	الاعتراضات عليه ٣٤٣
Vitalism	المذهب الحيوي ١٢١
and idealism	والمثالية ١٢٧
Solipsism	مذهب الذات الوحيدة ٨٥
Endeamonism	مذهب السعادة ٣٠١
Scepticism, ethical	مذهب الشك الأخلاقي ٣٤٤ ، ٣٤٦
Ethical skepticism	مذهب الشك الأخلاقي ٣٤٤
and psychology	وعلم النفس ٣٤٩
and the social sciences	والعلوم الاجتماعية ٣٤٦
and sociology	وعلم الاجتماع ٣٤٦
in existentialism	في الوجودية ٤٠٧
Panpsychism	مذهب شمول النفس ١٤٦
Naturalism, and belief	المذهب الطبيعي والايمان ٣٩٢
and evolution	والتطور ١١١
and humanism	والنزعة الانسانية ٤٠١ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥
and positivism	والوضعية ٨٧
and science	والعلم ٨٧
and theories of truth	ونظريات الحقيقة ١٥٨
historical status of	مكانته التاريخية ٨٢
Epiphenomenalism	مذهب الظواهر المصاحبة (الثانوية) ١٤٣ ، ١٥٠
and science	والعلم ١٤٤
Rationalism	المذهب العقلي ١٨٨
and idealism	والمثالية ١٩٤
in ethics	في الأخلاق ١٩٢ ، ٢٩٨
vs. empiricism	في مقابل التجريبية ١٩٠
Meliorism	مذهب قابلية التحسين (التحسن) ٦٣
Perfectionism, idealistic	مذهب الكمال ٣٠٢ ، ٣٠٩
naturalistic	الطبيعي ٣٠٢ ، ٣١٠

Hedonism	مذهب اللذة ٢٨٠
egoistic	الأنانى ٢٨٣
ethical	الأخلاقى ٢٨٣
objections to	الاعتراضات عليه ٢٨٢
psychological	النفسانى ٢٨١
social	الاجتماعى ٢٨٥
vitality of	حيويته ٢٨٨
vs. formalism	فى مقابل المذهب الشكلى ٢٨٩
Egoistic hedonism	مذهب اللذة الأنانى ٢٨٣
Psychological hedonism	مذهب اللذة النفسانى ٢٨١
argument against	الحجة الموجهة ضدها ٢٨٢
Utilitarianism	مذهب المنفعة ٢٨٥ ، ٣٠٩
Temperaments and belief	المزاج الشخصى والايمان ٩٩
Mind-body problem	مشكلة العلاقة بين الذهن والجسم ١٣٨ ، ٢٠٣
Metaphysical problem	المشكلة الميتافيزيقية ١٩٥
complexity of	تعقدها ١٩٦
Appearance and reality	المظهر والحقيقة ٥٩
Tests of truth	معايير الحقيقة ١٥٤ ، ١٦٦
knowledge, and authority	المعرفة ، والسلطة ١٧٨
empirical	التجريبية ١٩٠
immediate	المباشرة ١٨٦
intuitive	الحدسية ١٨٤
rational	العقلية ١٨٨
A priori knowledge	المعرفة القبلية أو (الأولية) ١٨٨
immediate knowledge	المعرفة المباشرة ١٨٦
Sense data	المعطيات الحسية ١٥٤
Meaning	المعنى ٢٣٩
factual	الواقعى ٢٤١
formal	الشكلى ٢٤٠
Hume's views on	آراء هيوم فيه ٢٣٩
in metaphysics and theology	فى الميتافيزيقا واللاهوت ٢٤٥
vertifiability theory of	نظرية المعنى بوصفه قابلية التحقيق ٢٣٨
Composite standard of truth	المعيار المركب للحقيقة ١٧٠
Pathetic fallacy	المغالطة الانفعالية (الوجدانية) ٣٦٨
Reductive fallacy	مغالطة الرد ١٣٦
Naturalistic fallacy	مغالطة المذهب الطبيعى ٣٣٦
Hedonistic paradox	مفارقة مذهب اللذة ٢٨٣
Religious concept of duty	مفهوم الواجب فى الدين ٢٩٢

Categories (esthetic)	المقولات (الجمالية) ٣٦٦
Prestige, and authority	المكانة والسلطة ١٨٢
Parallelism (psycho-physical)	الموازاة (بين المجالين النفسى والجسمى) ١٤٢
in Leibniz's system	فى مذهب ليبنتس ١٤٣
Common sense and dualism	الموقف الطبيعى والثنائية
and monism	والواحدية ١٩٧
and realism	والواقعية ٢٢٤
Metaphysics	الميتافيزيقى ١٩٥
logical empiricism's rejection of	رفض التجريبية المنطقية لها ٢٤٥
	— ن —
Mechanism in biology	النزعة الآلية فى البيولوجيا ١٢٠
and naturalism	والمذهب الطبيعى ١١٩ ، ١٢٨
arguments against	الحجج الموجهة ضدها ١٢٢
arguments for	الحجج المؤيدة لها ١٢١
vs. vitalism	فى مقابل المذهب الحيوى ١٢٠
Humanism	النزعة الانسانية ٣٩٥
and ethics	والأخلاق ٣٩٥
and existentialism	والوجودية ٤٠٦
and traditional religion	والدين التقليدى ٣٩٩
epistemological	فى نظرية المعرفة ٣٩٧
literary	فى الأدب ٣٩٥
religious	فى الدين ٣٩٧
scientific	فى العلم ٤٠١ ، ٤٠٤
Formalism (ethical)	النزعة الشكلية (فى الأخلاق) ٢٨٩ ، ٢٩٨ ، ٢١٠
Physicalism	النزعة الفيزيائية ٢٤٩
Relativism (ethical)	النسبية (الأخلاقية) ٢١٢ ، ٢٦٩
historical bases of	أسسها التاريخية ٢٧٠
implications of	نتائجها ٢٢٧
in existentialism	فى الوجودية ٤١٥
in humanism	فى النزعة الانسانية ٣٩٦ ، ٤٠٣
logical arguments for	الحجج المنطقية المؤيدة لها ٢٧١
Substantive view of mind	النظرة الجوهرية الى الذهن ١٣١ ، ٢٨٧
Functional view, of life	النظرة الوظيفية الى الحياة ١٠٣
Predeterminism	نظرية الحتمية المسبقة الجبرية ٣١٦
and extentialism	الوجودية ٤٠٩
mechanistic	الآلية ٣١٦
Coherence theory of truth	نظرية الحقيقة بوصفها ترابطا ١٥٨
weakness of	مظاهر ضعفها (نقاط الضعف) ١٦٢
correspondence theory of truth	نظرية الحقيقة بوصفها تطابقا ١٥٢
limitations of	حدودها ١٥٣

Natioralistic theory of mind	نظرية الذهن فى المذهب الطبيعى ٨٥
Organisms theory (in biology)	نظرية العضوانية (فى البيولوجيا) (هامش) ١٢٣ ، ٢٣٦
Archebiosis	نظرية قدم الحياة ١٠٥
Marxist theory of art	النظرية الماركسية فى الفن ٢٧٣
of value	فى القيم ٣٣٩
Objective theory of value	النظرية الموضوعية فى القيم ٢٦٢
Double-aspect theory	نظرية الوجهين ٤٥ ، ٢٠٨
	— هـ —
Hallucinations	الهلوسات ١٥٥
	— و —
Duty	الواجب ٢٩٠
history of	تاريخه ٢٩٠
in Christianity	فى المسيحية ٢٩٢
in intuitional ethics	فى الأخلاق الحدسية ٢٤١
in Kantian ethics	فى الأخلاق الكانتية ٢٩٤
in stoicism	فى الرواقية ٢٩١
popular doctrines of	الآراء الشعبية فيه ٢٩٣
Monism	الواحدية ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٢٩
advantages of	مزاياها ٢٣١
and common sense	والموقف الطبيعى ١٩٩
materialistic	المادية ١٣٥ ، ١٩٩ ، ٢٣٠
neutral	المحايدة ٢٠٨ ، ٢٣٠
spiritualistic	الروحية ٢٠٥ ، ٢٠٨
Monism	الواحدية المحايدة ٢٠٨
Realism	الواقعية
and pluralism	والتعددية ٢٢٤
as revolt against idealism	بوصفها ثورية على المثالية ٢٢٤
medieval vs. modern	فى العصور الوسطى ، فى مقابل الحديثة ٧٠ (هامش)
Existentialism	الوجودية ٤٠٦
and humanism	والنزعة الانسانية ٤٠٦
and relativism	والنزعة النسبية ٤٠٩
as extreme subjectivism	بوصفها نظرية للقيم ٤١٥
as a theory of values	بوصفها نزعة ذاتية متطرفة ٤٣١
Golden mean	الوسط الذهبى (الوسط العدل) ٣٠٦
Positivism	الوضعية ٨٧ ، ٢٣٧
Inner certainty and truth	اليقين الباطن والحقيقة ١٦٨

رقم الايداع بدار الكتب ٥٢٧٥/١٩٧٥
مطبعـة نهضـة مصر
الفجالة ــ القــاهرة

هذا الكتاب

يعالج الفلسفة بطريقة جامعة ، فهو يدرس مشكلاتها الرئيسية من خلال أهم المدارس والحركات الفلسفية الموجودة فى أيامنا هذه ٠ ولا ينسى أن يبدأ بمقدمة موجزة لتعريف الفلسفة وما يتصل بها بسبب كالعلم والدين ثم هو يعرض فى تفصيل لرأيين يعتقد المؤلف انهما أهم وأشمل الآراء عن العالم وهما المذهبان المثالى والطبيعى ويتخذ منهما نقطتى ارتكاز فى ميدان هذا البحث ٠

ثم هو يمضى قدما ليواجه مشكلات الفلسفة جميعا ، كل مشكلة بمالها من حلول كثيرة ممكنة وذلك من خلال هذين المذهبين الذين جعل منهما نقطتى ارتكاز لبحثه ٠ وهكذا يجد السائر فى ميدان الفلسفة طريقا يهديه فيه النور بعد الحيرة ، والهدى بعد الضياع ٠

انه كتاب لا بد أن يقرأ ٠

سنة ٥



الثمن ١٥٠ ص

